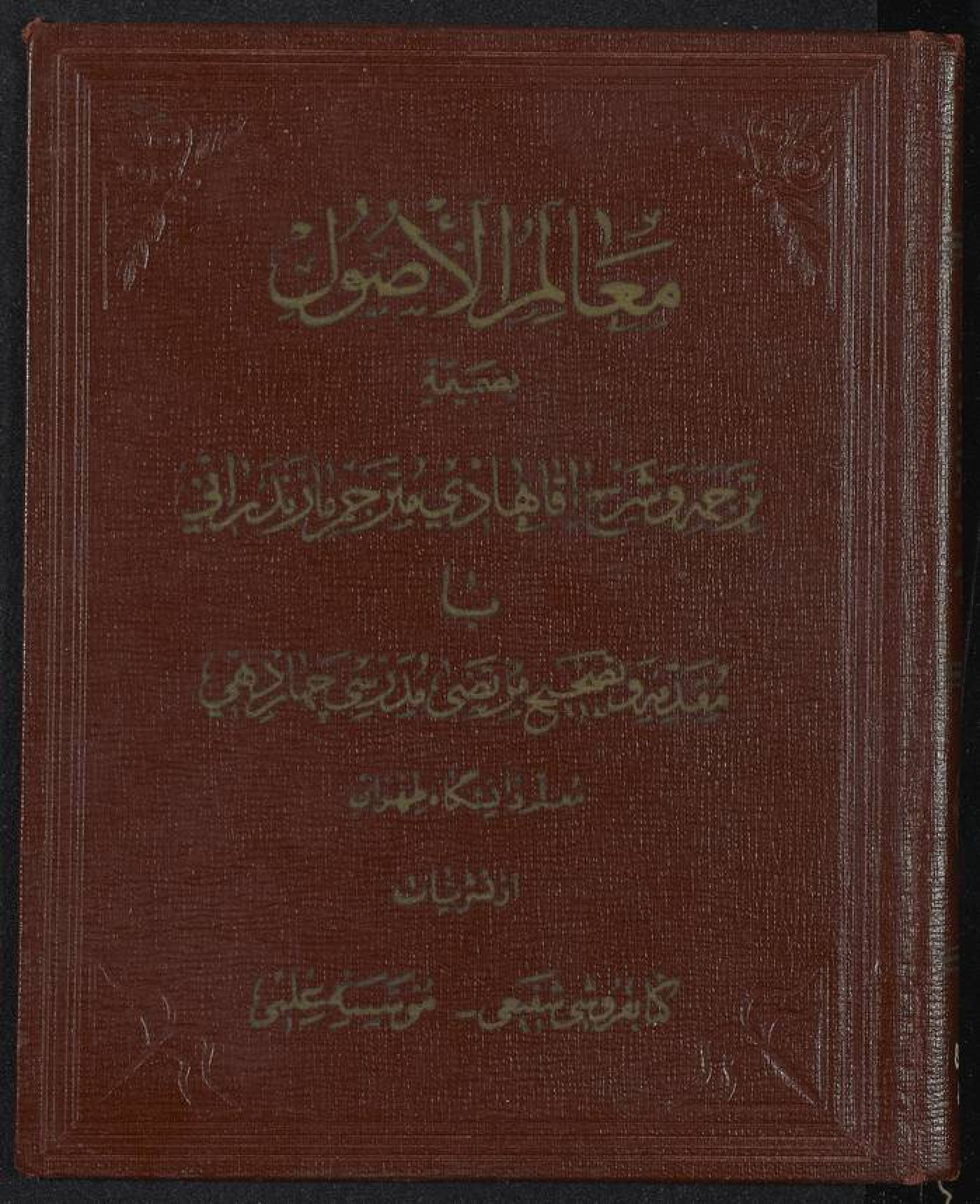
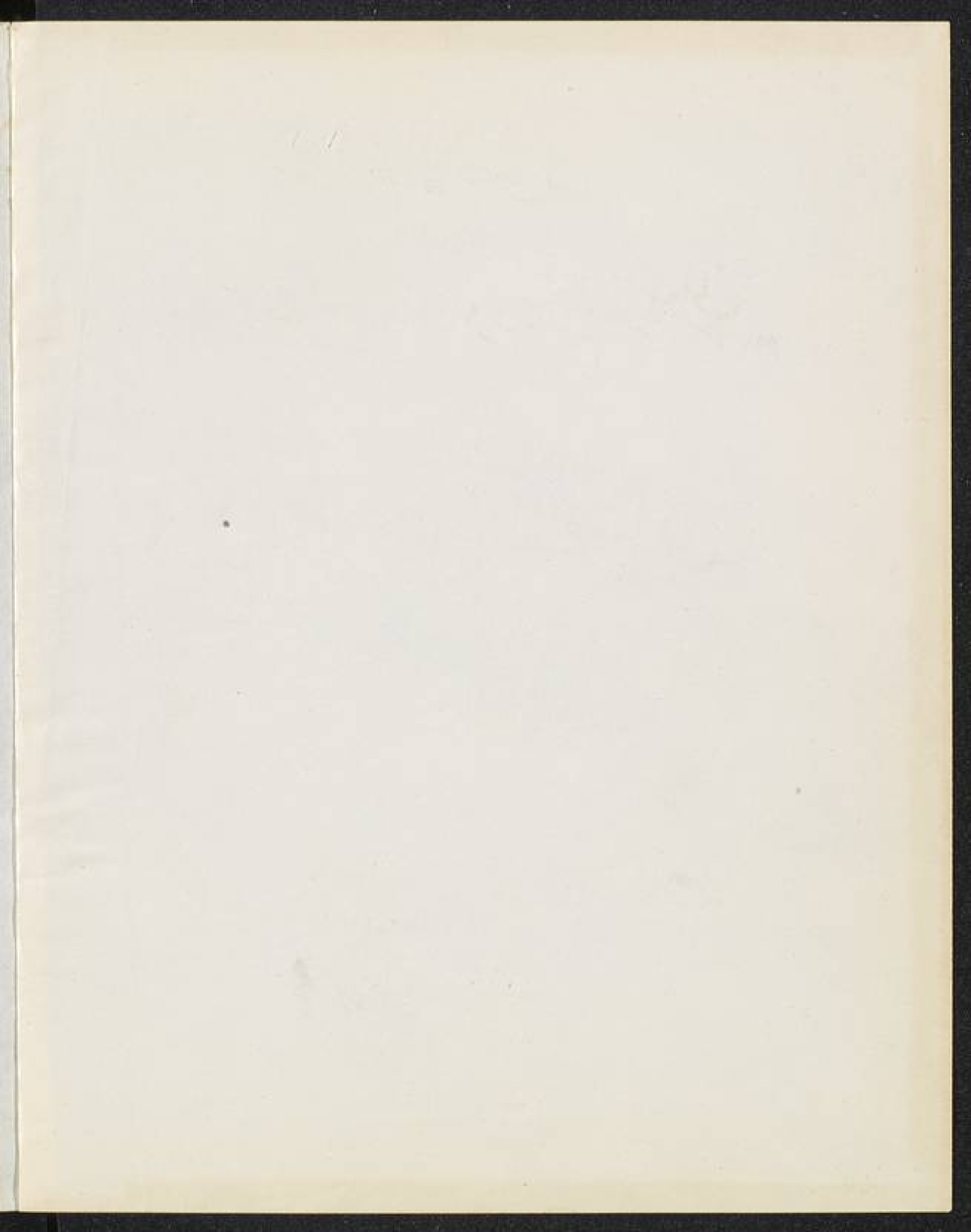

معالم الاصول
بضمیمه
ترجمه و شرح آقا هادی میرجمال زیدرانی
با
مقدمه و تصحیح مرتضی مدرسی چهاردهی
[illegible] تهران
از نشریات
کتابفروشی شیعی - موسسه علمی



# معالم الأصول

بضمیمهٔ

## ترجمهٔ و شرح آقا هادی مترجم مازندرانی



با مقدمهٔ

## در شرح احوال و آثار مؤلف و شارح

و تصحیح مدرسی چهاردهی

معلم دانشگاه طهران

از نشریات

کتابفروشی شفیعی — مؤسسهٔ عبد الرحیم علمی



١٣٧٩

# ۱ - مختصری از شرح احوال و آثار صاحب معالم الاصول

حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی عاملی جبلی ملقب بجمال الدین و مکنی به ابو منصور عالم عامل
فقیه نبیه ادیب شاعر ماهر محدث رجالی عابد زاهد جلیل القدر عظیم الشأن از فحول و ارکان و ثقات
و اعیان علمای امامیه اوائل قرن یازدهم هجری بود محقق مدقق متبحر در علوم دینی و بسیاری از فنون
متداوله ماهر بود در زهد و ورع و تقوی مشهور گردید برای مساوات با فقراء و شبیه نشدن بثروتمندان
بیشتر از خوراک یکهفته تا یکماه را نگاهداری نمیکرد با خواهرزاده خود صاحب مدارک الاحکام تقریباً هم سن
و شریک درس بود و هر دو مصداق حقیقی نفس سلیم بودند و در نماز بیکدیگر اقتداء میکردند و بدرس
همدیگر حاضر میشدند تا آنجا که هر کدام کتابی را که تألیف مینمودند بدیگری عرضه میداشت پس از مذاکره
در پیرامون مطلب و تنقیح آن با توافق هم آراء متین خود را ثبت اوراق کتاب یا رسائل مینمودند و هر
گاه یکی از ایشان بعضی از احکام را از روی اجتهاد استنباط میکرد اگر همان حکم را از دیگری پرسش مینمودند
امر بمراجعه اولی نموده و میگفت که او را از زحمت استنباط این مسئله آسوده کرده اید و از بسیاری ورع
و تقوی و دلبستگی بکارهای علمی و روحانیت بزیارت حضرت رضا علیه السلام مشرف نشدند تا مبادا
در سفر بایران شاه عباس کبیر را ملاقات نمایند و هر دو از مقدس اردبیلی و ملا عبدالله یزدی مؤلف
کتاب حاشیه بر منطق و از شاگردان شهید ثانی درس خواندند و در نخستین ملاقات از محقق اردبیلی
درخواست نمودند تا بنحوی که در اجتهاد و استنباط احکام دخالت دارد بدیشان تعلیم نماید اردبیلی نیز قبول
کرده و نخست بخشی از منطق و اشکال ضروریه را با ایشان تعلیم نمود پس بخواندن اصول فقه راهنمائی
نمود و گفت بهترین کتاب در این رشته کتاب شرح تهذیب الاصول عمیدی است ولی بعضی از
مباحث آن باجتهاد مربوط نیست و تحصیل آن رشته از بحث اصولی تباهی عمر است شما باید شرح تهذیب
را با ایشان درس گفت و فصولی را ترک گفت در یکی از روزها باستاد گفتند چون وسائل اقامت
در نجف سخت است و نمیتوانستند مدتی برای تحصیل در نجف اشرف توقف نمایند و
خواستند خودشان کتب درسی فقه و اصول را مطالعه کنند و هرگاه در هنگام مطالعه
نفهمیدند همان بحث و یا فصل را مطرح نمایند و آنگاه به بحث و مذاکره و در موارد دیگه

خودشان

خودشان خوانده وفهمیده اند خاموش شده وبگذرند وتنها بخواندن عبارت کتاب اکتفا نمایند
محقق اردبیلی پیشنهاد آنان را پسندید مدتی بهمین رویه مشغول تحصیل بودند ولی گروهی
این راه ورسم تحصیل را استهزاء میکردند محقق اردبیلی گفت آنان بعد از اندک زمانی که بوطن
خود بازگشت کردند تألیفات ایشان بدست شما میرسد درحالیکه هنوز شما اسیر وسرگیجهٔ مباحث
بی نتیجهٔ شرح مختصر عضدی در اصول فقه هستید در اثر حسن نیت وپاکی رفتار معلم وشاگرد
اندک مدتی بوطن خود بازگشت کردند وسید محمد کتاب مدارک الاحکام تألیف کرد وشیخ حسن
کتابهای منتقی ومعالم الاصول را تألیف نمود ونسخهٔ این از آنها در زمان حیات محقق اردبیلی
بنجف اشرف فرستاده شد ونیز محقق اردبیلی بعضی از اوراق کتاب شرح ارشاد را که در همان ایام
شاگردی ایشان مشغول تألیفش بود گاهی بنظر آنان میرسانید وخواستار اصلاح عبارات کتاب
عربی خود میشد. صاحب کتاب معالم الاصول در هنگام وفات پدر ارجمند خود شهید دوم
کوچک بود ودرس پدر را ندید وبدون واسطه از خود روایت حدیث نمیکند بلکه بواسطه
شیخ بهائی ودیگر بزرگان وشاگردان شهید از او روایت میکند.

تألیفات صاحب معالم الاصول در نهایت اتقان ومتانت وحسن سلیقه نوشته شده است مانند
(۱) الاثنی عشریة فی الطهارة والصلوة یک نسخه از آن در کتابخانهٔ فاضلیهٔ مشهد موجود است
وشیخ بهائی بهمین کتاب شرحی نوشت (۲) الاجازات (۳) التحریر الطاوسی در رجال که
برای تنقیح وتهذیب وترتیب کتاب حل الاشکال ابن طاوس سید احمد تألیف وبا ترتیب
کامل مرتب ومهذب نموده وبهمین اسم تحریر طاوسی نامید (۴) ترتیب مشیخهٔ من لایحضره
الفقیه (۵) الی (۱۰) حاشیه بر کتابهای استبصار تهذیب شیخ طوسی روضة البهیه
پدر خود مختلف علامه معالم العلماء ابن شهر آشوب من لایحضره الفقیه صدوق (۱۱)
شرح العینه شهید (۱۲) مشکوة القول السدید فی تحقیق معنی الاجتهاد والتقلید.
(۱۳) معالم الدین وملاذ المجتهدین در فقه بعضی از فصول باب طهارت با یک مقدمهٔ اصولی
تألیف مینمود ومرگ ناگهانی امان نداد که تألیف کتاب تمام شود وهمین مقدمهٔ اصولی است مابین

علماء بر کتاب معالم معروض شد و از زمان مؤلف تا کنون از کتب درسی و مرجع استفاده عموم طلاب اساتید است و بارها در ایران چاپ گردید و بمعالم الاصول شهرت یافت و همان که از کتاب فقه او تألیف شده است در تبریز بچاپ رسید و بنام فقه معالم مشهور گردید (۱۴) مناسک الحج (۱۵) منتقی الجمان من الاحادیث الصحاح والحسان و گویند تمام احادیث مروی در آن کتاب را اعراب گذاشت و میگفت موافق احتیاط همین است که کلینی از حضرت امام صادق علیه السلام روایت کرده اعربوا احادیثنا فانا قوم فصحاء ولکن الحدیث احتمال آخر و نسخه هست از آن از اول کتاب تا آخر کتاب حج در کتابخانه مدرسه سپهسالار جدید بشماره ۲۶۶۳ ثبت است صاحب معالم الاصول دیوان شعر دارد اشعار زیباء لطیفی سروده . وفات صاحب معالم در اول محرم هزار و یازدهم هجرت قمری در قریه جبع از قرآء جبل عامل در سن پنجاه و دو سالگی اتفاق افتاده و در آرامگاه صاحب مدارک الاحکام دفن گردید

## ۲ - مختصری از شرح احوال و آثار آقاهادی مازندرانی مترجم کتاب معالم

آقاهادی مازندرانی فرزند ملا صالح عاملی بود ادیب فاضل مقدس جلیل از مشاهیر فضلای فقهاء بشمار میرود بجهت ترجمه قرآن مجید لقب مترجم را داشت از تألیفات اوست (۱) ترجمه قرآن مجید بفارسی با شأن نزول و نیک و بد استخاره‌های آیات قرآنی[1] (۲) حاشیه بر تفسیر بیضاوی بفارسی (۳) حاشیه بر کتاب ارث از قواعد علامه (۴) حدود و دیات بفارسی (۵) شرح فارسی بر شافیه ابن حاجب در علم صرف که متن شرح نظام را بفارسی ترجمه نمود و چاپ شده (۶) شرح شمسیه در علم منطق بفارسی (۷) شرح صحیفه سجادیه بفارسی (۹) شرح کافیه ابن حاجب بفارسی (۱۰) شرح معالم الاصول بفارسی وفات آقاهادی در سال هزار و صد و بیست هجری قمری در اصفهان اتفاق افتاد مادر آقاهادی آمنه بیگم دختر مجلسی اول بود و آرامگاه آقاهادی در اصفهان روبروی قبر مجلسی قرار گرفته است

## ۳ - سبب چاپ کتاب

نخستین کتابی که طلاب در اصول فقه جعفری میخوانند کتاب معالم الاصول است از زمان تألیف کتاب مزبور

---

(۱) آقا جمال خونساری دانشمند مشهور هم قرآن مجید را بفارسی ترجمه نمود و در بمبئی بچاپ رسید دقیق‌ترین ترجمه‌ایست از قرآن حکیم (طبقات المفسرین تألیف نگارنده)

تاکنون در حوزه های علمی این کتاب رسمی درسی قرار گرفته حواشی بسیار دقیق بر آن نوشتند که مشهورترین آنها کتاب هدایة المسترشدین اقا شیخ محمد تقی اصفهانی وحاشیه بر معالم تالیف آقا باقر محقق وحید بهبهانی است وقدیم تر از همه حاشیه سلطان العلماست که چاپ هم شده .

این رشته از حواشی که دقیق ترین وعمیق ترین بحث اصول فقه را در بردارد میتوان گفت تحقیقات وتدقیقات علمی واصولی صاحبان کتاب فصول وکفایة الاصول از آنها اقتباس گردید تا آنجا که استادان بزرگوار جند ما (۱) آقا ضیاء الدین عراقی (۲) آقا میرزا محمد حسین نائینی (۳) حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحت تاثیر آن مباحث اصولی بودند بنابر این کتاب معالم الاصول وحواشی نفیسه بر آن از ریشه های علم اصول فقه بشمار میرود وطالبان علوم اسلامی را بکار آید

هنگامیکه توفیق الهی شامل حال نویسنده این سطور گردید در خود نجف اشرف به تحصیل معارف اسلامی اشتغال ورزید فیض روح القدس وباب مدینة العلم (امیر المؤمنین علیه السلام) مدد فرمود ونسخه از ترجمه وشرح معالم الاصول بفارسی را بدست آورد اینک کتاب مزبور با مختصری از شرح احوال وآثار مؤلف ومترجم با متن عربی کتاب بهمت کتابفروشی شفیعی ... وموسسه علمی چاپ وبر پیشگاه فضلاء ودانشمندان تقدیم میگردد طهران - ۱۳ رجب ۱۳۷۷ مرتضی مدرسی چهاردهی

---

(۱) تحقیقات درباره بزرگان اصول فقه بقلم نگارنده این سطور بنام (شیخ مرتضی انصاری وشاگردان او) در دوره بیست وهشتم مجله ادبی وتاریخی ارمغان منتشر شده سپس در جلد دوم کتاب (سیمای بزرگان) تالیف نویسنده این اوراق نقل گردید

# کتاب
# مَعالِمُ الاُصُول
## با
## شرح آقاهادی مترجم مازندرانی

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم

ثنا و سپاس فرمان فرمائی را در خور است که بیک امر آبای علوی و امهات سفلی را بی واسطه قابله مادّه از بطن عدم بفضای
وجود کشانید و ستایش بیقیاس دانائی را سزاست که فرزندان کاینات را بفکر و دقت از اصول اربعه عناصر استنباط و استخراج
نمود و بمضمون کلام بشارت نظام خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیعاً خلاع فاخر علت غائیه ایجاد عالم کون و فساد را بر اشخاص بنی آدم
پوشانید و برای اقامت ایشان بسط بساط زمین نمود و خیام افلاک را بی عمود برپای داشته از اشعه کواکب ذوی الانوار
طناب در طناب کشید و بمقتضای کلام صداقت نظام لَوْلاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلاکَ حلقه غلامی خواجه کاینات را زیب
و ستار در گوش ساکنان عالم بالا کشید و بفرمان واجب الاذعان اَطِیعُوا اللهَ وَ اَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ طوق
ملازمت و فرمان برداری او و عترت معصومین او را بر گردن خلایق بجمیعهم اعنی محمد مصطفی و ائمه هدی صلوات الله
علیهم اجمعین که دین مبین ایشان را ناسخ ادیان انبیای ماضیه و شرایع امم سابقه گردانید و بمنطوق کریمه اِنَّمَا یُرِیدُ اللهُ
لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً جامه عصمت و طهارت را باندازه قامت ایشان برید و بمفهوم خطاب
لو اجتمع النّاس علی حب علی بن ابیطالب علیه السّلم لما خلق الله النّار اعدای آن ذوات اطیاب را از عموم خلایق استحقاق
جحیم اختصاص فرمود صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین اِنَّ اللهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا صَلُّوا
عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِیماً **و بعد** چنین گوید ذره بیمقدار تراب اقدام شیعیان ائمه اطهار علیهم السلام الفقیر
الطایح الجانی محمد هادی بن محمد صالح المازندرانی که این کمینه بی بضاعت باشاره نواب مستطاب معلی القاب باد
ارباب مجموعه منتخبات ملکات ملکیه سفینه محامد صفات نفسیه نوباوه بوستان فضل و کمال ثمره شجره ابهت و اقبال
مرکز دایره نصفت قطب فلک شوکت و ایالت حامی بلاد عدل و احسان ماحی آثار ظلم و عدوان باسط امن و امان

بسم الله الرحمن الرحیم متن

خان بن خان بن خان حسین علی خان نو محمد بقه آصف سلیمان لا زالت حضرته العلیة معتکفا للعلماء والفضلاء وسدته
السنیة کهفا للحکماء والحلماء ما دام عالم فی الارض وکوکب فی السماء متصدی ترجمه کتاب معالم الدین وملاذ المجتهدین گردید
وملتمس از ناظرین در این اوراق آنست که اگر بر خطائی مطلع شوند در صدد اعتراض بر نیامده از قلم اصلاح نمایند زیرا که
سهو ونسیان لازمه طبیعت ثانیه است از برای انسان والله ولی التوفیق [illegible] از جهت متابعت حدیث سید المرسلین صلی الله
علیه وآله که کل امر ذی بال لم یبدء فیه باسم الله فهو ابتر و موافقت قرآن مجید و بواسطه تیمن و تبرک ابتدا نموده کتاب
خود را بذکر اسم حضرت واجب تعالی فرموده که بسم الله الرحمن الرحیم با از برای استعانت است یا از برای تبرک و متعلق
است بفعل محذوف و تقدیر چنین است که ابتدئ فی الکتابة باستعانة اسم الله یا اکتب متبرکا باسم الله و همچنین هر فاعلی
عامل او را فعلی تقدیر میکند که مناسب باشد با فعلی که در ابتدای او بسم الله گفته میشود مثلا در وقت سواری ارکب و در
هنگام نشستن اجلس و در گاه برخاستن اقوم و در وقت طعام خوردن اکل و بر این قیاس و بهتر آنست که عامل مؤخر
تقدیر شود تا آنکه کلام مفید حصر شود و معنی چنین شود که بنام خدا این کار را میکنم نه بنام غیر او چه عامل مقدر در حکم
ملفوظ است و تقدیم معمول بر عامل دلالت دارد بر حصر چنانچه علمای معانی بیان نموده اند و مفسرین نیز در ایاک
نعبد و ایاک نستعین تصریح نموده اند باینکه تقدیم مفعول افاده حصر میکند یعنی ترا عبادت میکنیم و بس نه غیر
تو را و اسم نزد بصریین از اسمای محذوفة الاعجاز است مانند ید و دم که در اصل یدی و دمو بوده اند یعنی در اصل
سمو بود چون این کلمه کثیر الاستعمال بود و تخفیف مناسب بود تصرف در آخر آن کرده واو است حذف کردند و حرف
اول را ساکن گردانیدند و همزه وصل در اول او در آوردند اسم شد پس اسم نزد ایشان ماخوذ از سمو است که بمعنی
رفعت است و علم را از این جهت اسم میخوانند که رفعتی است از برای مسمی چه اسمی که دلالت دارد غالبا بر معنی که موجب
شرافت مسمی است چون محمد و علی و ابو الحسن و تقی و نقی و امثال اینها و نزد کوفیین مشتق از سمة بمعنی علامت است
چه اسم نیز علامت است از برای مسمای خود و در اصل وسم بوده واو را حذف نمودند و عوض از او همزه وصل در
آوردند اسم شد و دلیل مذهب بصریین است جمع و تصغیر او باسماء و سمی چه قاعده آنست که در حال جمع تکسیر
و تصغیر کلمه او را بجمیع اصول خود بر میگردانند و بعد از آن او را تکسیر و تصغیر میکنند و چون جمع اسم باسماء
و تصغیر سمی آمده معلوم میشود که سین بجای فاء الفعل و واو بجای لام الفعل باشد و الا که اگر اصل او وسم
میبود که جمع او اوسام و تصغیر او وسیم باشد چه فعل را جمع بافعال و تصغیر بفعیل میکنند والله در اصل اله بود

## الحمد لله المتعالی فی عز جلاله عن مطارح الأفهام فلا یحیط بکنهه العارفون

بعد از حذف همزه در عوض الف و لام در آوردند الله شد و اله بمعنی معبود است مطلقا خواه معبود بحق باشد یا
باطل لیکن بعد از تغییر بالله اختصاص یافته بمعبود بحق بلکه علم شده از برای ذات واجب تعالی بعینه و رحمن و رحیم
دو اسمی اند که مشتق اند از رحم صیغه مبالغه اند که دلالت دارند بر اتصاف ذات الله تعالی بکمال رحمت لیکن رحمن
ابلغ است از رحیم و دلالت دارد بر زیادتی رحمتی رحمن که از رحیم فهمیده میشود باعتبار آنکه حروف ملفوظ او یکی
زاید است و زیادتی لفظ دلالت دارد بر زیادتی معنی چنانچه صاحب کشاف گفته که در راه حجاز کجاوه عجمی را دیدم
واز عظمت او نسبت بشقدف که کجاوه صغیر است که در حاج شام وغیره شایع است مرا خوش آمد از یکی عربی پرسیدم
که این چه نام دارد جواب داد که هرگاه نام او شقدف باشد نام این شقنداف خواهد بود که بسبب زیادتی معنی نام را
نیز زیاده کرد و زیادتی رحمن بر رحیم معنی گاه باعتبار کمیت میباشد و گاه باعتبار کیفیت بنا بر اول وارد شده یا رحمن
الدنیا و رحیم الاخرة چه رحمت دنیوی واجب تعالی شامل مؤمن و کافر جمیعا هست بخلاف رحمت اخروی که مخصوص مؤمنین
است و باعتبار ثانی گفته میشود یا رحمن الاخرة و رحیم الدنیا چه نعمتهای اخروی بحسب کیفیت نسبتی بنعمتهای دنیوی ندارند
هر چند عدد مرحومین در آخرت کمتر باشند اگر کسی گوید که شما گفتید که ایشان صیغه مبالغه اند مشتق از رحم
و حال آنکه رحم متعدی است و لازم بنا میآید و از فعل متعدی صیغه مبالغه بنا نمیشود جواب میگوییم که گاهست که از
فعل متعدی بنا میشود چون غضبان که مشتق است از غضب و علیم که ماخوذ است از علم و حال آنکه غضب و علم نیز لازم
نیامده اند و سبب آنست که نقل میکنند اولا فعِل مکسور العین متعدی را بسوی فعُل مضموم العین که لازم است بعد
از آن از او مبالغه بنا میکنند مثلا غضِب را نقل کردند بغضُب و علِم را بعلُم و رحِم را برحُم و بعد از آن غضبان و علیم و
رحمن و رحیم بنا نمودند و مصنف قدس سره بعد از ابتدای بتسمیه ابتدا نمود بتحمید از جهت متابعت این حدیث که
کل امر ذی بال لم یبدأ فیه بحمد الله فهو اقطع و متابعت قرآن مجید و فرمود که الحمد لله المتعالی فی عز جلاله عن
مطارح الافهام فلا یحیط بکنهه العارفون حمد که در لغت ثنا است بزبان بر جمیل اختیاری یعنی بزبان بر نیکوییها
که باختیار محمود بوده باشد خواه نعمتی از محمود بحامد رسیده باشد و خواه نی و شکر ثنا نیست بر جمیل اختیاری در مقابل
نعمت خواه بزبان باشد و خواه باعضای ظاهره پس نسبت میان حمد و شکر عموم و خصوص من وجه است چه گاهی هم یافت میشوند
در حمد خدا تنها بلسان نه در مقابل نعمت و حمد بدون شکر یافت میشود در جائی که از محمود نعمتی بحامد نرسیده باشد و
شکر بدون حمد یافت میشود در ثنائی که بغیر لسان باشد از اعضا و جوارح دیگر یا بقلب باشد و بس و نزد محققین حمد

المتقدس بکمال ذاته عن مشابهة الانام فلا یبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام مِنَن

عبارتست از فعلیکه مشعر بوده باشد بتعظیم منعم از آن حیثیت که نعمتی از او بحامد رسیده است خواه فعل قلب
باشد یعنی اعتقاد باتصاف محمود بصفات کمال وجلال یا فعل لسان باشد یعنی ذکر کلامیکه دلالت کند بر تعظیم او
یا فعل جوارح باشد یعنی بجای آوردن افعالیکه دلالت کند بر تعظیم او وشکر عبارتست از صرف نمودن عبد جمیع
اعضا وجوارح وقوای ظاهره وباطنه را در افعالی که این قوی واعضا جهت آن مخلوق شده اند مثلا صرف قوه
باصره در مطالعه مصنوعات الهی از جهت استدلال بر کمال عظمت وقدرت او وعلی هذا القیاس پس نسبت میانه حمد
وشکر نزد ایشان عموم وخصوص مطلق است چه هر شکری حمد است وهر حمدی شکر نیست زیرا که صرف قوه باصره
تنها فیما خلق لاجله هست شکر نیست والف ولام یا از برای تعریف جنس است یا از برای استغراق وبر هر تقدیر
کلام مفید حصر است چنانچه تصریح نموده اند باینکه مبتدای معرف بلام دلالت دارد بر حصر او در خبر واین قول را
نیز بصاحب کشاف نسبت داده اند وتعریف جنس واستغراق در مقام حصر متلازمانند چه تخصیص جمیع افراد حمد
بخدای تعالی لازم دارد اختصاص جنس حمد را نیز باو اگر جنس حمد در غیر او یافت شود البته فردی نیز در غیر یافت خواهد
شد چه وجود جنس ممکن نیست مگر در ضمن فرد وهمچنین اختصاص جنس حمد بخدای تعالی لازم دارد اختصاص جمیع افراد
حمد را باو که اگر یک فرد در غیر او یافت شود جنس نیز در ضمن آن فرد از برای غیر خواهد بود واین خلاف فرض است
اگر کسی گوید که لفظ الحمد لله در قرآن مجید وکلام صادقین علیهم السلام بسیار واقع شده وبنابر آنکه مفید حصر
باشد چون جمع میشود با مذهب حق در افعال عباد که فاعل آنها عبادند نه خدای تعالی چنانچه مذهب اشاعره است
خذلهم الله چه در این صورت عباد نیز بسبب افعال جمیله که از ایشان صادر شود مستحق حمد خواهند بود پس استحقاق حمد
مخصوص بخدای تعالی نخواهد بود بلی بنابر مذهب اشاعره اختصاص حمد بخدای تعالی عز وجل صحیح است چه از غیر او فعلی صادر نمیشود
تا آنکه فاعلش مستحق حمد باشد جواب میگوئیم که افعال عباد اگر چه مخلوق عباد است لکن قدرت بر آن افعال وسایر آلات
وادوات چون اعضا وجوارح وقوی همه مخلوق خدای تعالی است پس حمد بر آن افعال فی الحقیقه راجع میشود بخالق
این آلات وادوات واین جواب را صاحب کشاف در چند موضع از کشاف ذکر نموده وپوشیده نیست که این جواب
دفع اعتراض بالکلیه نمیکند چه این آلات وادوات اگر چه مدخل در فعل عبد دارند لکن ظاهر است که سبب قریب
فعل او واراده وعزم اوست وآنها سبب بعیدند وهرگاه واجب تعالی بسبب خلق آنها مستحق حمد بر فعل عبد
باشد عبد نیز مستحق حمد خواهد بود بسبب ایجاد سبب قریب بطریق اولی پس بهتر آنست که در جواب بگوئیم که تخصیص

فلا یحصی نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا یقوم بواجب شکره الحامدون متن

حمد بخدای تعالی از قبیل حصر حقیقی ادعائیست یعنی چون افراد حمدی که از برای اوست در غایت کمالند پس گویا
جنس حمد منحصر است در این افراد با آنکه باقی افراد حمدی که از برای عباد است چون نسبت بانها در نهایت نقصند
پس گویا داخل جنس حمد نیست بلکه بد و حکم عدمند و الحمد مبتدا ست و لله خبر اوست و جار و مجرور متعلق است
بعامل محذوف که او فی الحقیقه خبر مبتدا است و تقدیر چنین است که الحمد ثابت لله و این کلام جمله اسمیه است
که معدول است از فعلیه قبلا اختلاف افاده دوام و ثبوت میکند و در اصل حمدت لله حمدا بود چون جمله فعلیه بود
و افاده حدوث حمد میکرد نه دوام و ثبوت او مناسب مقام حمد نبود فعل را با فاعل حذف نمودند و مفعول
مطلق را بجای او گذاشتند و او را مرفوع ساختند با بتدائیت تا آنکه جمله اسمیه شود و افاده دوام و ثبوت کند
و الف و لام تعریف برا و داخل ساختند تا آنکه افاده حصر حمد بر خدا تعالی کند و متعالی بمعنی مرتفع است و مشتق
از علو است و لفظ فی در فی عزه جلاله از برای تعلیل است و عزت بمعنی قوت و غلبه است و جلال بمعنی عظمت است و مطارح
جمع مطرح است و مطرح یا مصدر میمی است بمعنی انداختن و یا اسم مکان است بمعنی محل انداختن و فاء در فلا یحیط از
برای تفریع است و همچنین در فقرات لاحقه و خلاصه معنی اینکه جمیع افراد حمد مخصوص است بخداوندی که بسیار مرتفع
است بسبب غلبه عظمت خود از مواضعی که عقلها در او فکر توانند نمود پس نمیتوانند دریافت کنند ذات او را دانایان
چه جای نادان المتقدس بکمال ذاته عن مشابهة الانام فلا یبلغ صفته الواصفون تقدس بمعنی تنزه است و المتقدس متن
مجرور است تا آنکه صفت ثانی باشد از برای الله و مراد از کمال ذات صفات ذاتیه است مسمی بصفات کمالیه اند و با
در بکمال از برای سبب است یعنی منزه است بسبب صفات کمالیه از مشابهت خلایق پس نمیرسند بوصف او یعنی بصفتی
که لایق باوست وصف کنندگان و وجه تفریع اینست که هر صفتی که خلق او را باو وصف کنند مشابهت دارد با صفت
خلایق یا صفت واجب چه صفات واجب تعالی عین ذات اوست و چنانچه محال است ادراک ذات او ممتنع است ادراک
صفات او المتفضل بسوابغ الانعام فلا یحصی نعمه العادون تفضل بمعنی احسان است و این نیز صفت بعد از صفت
است و سوابغ جمع سابغه است بمعنی تامه و وافیه و احصا بمعنی عد است یعنی احسان کننده است بنعمتهای کامله پس
نمیتوانند شمرد نعمتهای او را شمارندگان چه نعمتهای کامله او غیر متناهیند المتطول بالمنن الجسام فلا یقوم بواجب
شکره الحامدون این نیز صفت بعد از صفت است و متطول مشتق است از طول بفتح طا و سکون واو بمعنی اعطا
و با در بالمنن از برای تعدیه است و منن جمع منت است بمعنی عطیه و جسام جمع جسیم است بمعنی عظیم و صفت المنن است

القديم الابدی فلا ازلی سواه. الدائم السرمدی فکل شیء مضمحل ما عداه

یعنی بخشنده نعمتهای عظیمه است پس نمیتوانند بجای اورد شکر واجب و ادا شکر گذارندگان وی. ادراج لفظ
واجب اشارة است باینکه شکر نعمت منعم واجبست و ذکر الحامدون بجای الشاکرون مشعر است باتحاد معنی
حمد و شکر در اینجا و پوشیده نماند لطافت این فقرات چه در فقره اولی اشاره شده باستحقاق واجب تعالی حمد را
لذاته قطع نظر از صفات کرده و در فقره ثانیه اشارة است باستحقاق او حمد را بسبب صفات کمالیه یعنی صفات ذاتیه
و در ثالثه و رابعه اشاره شده باستحقاق او حمد را بسبب صفات فعلیه و فرق میان صفات ذاتیه و صفات فعلیه چنانچه
از اخبار اهلبیت علیهم السلام مفهوم میشود از دو جهت است یکی آنکه صفات ذاتیه هر صفتی است که در هیچ وقت
از اوقات هر چند در زمان وهمی باشد سلب او از ذات واجب جایز نباشد چون علم و قدرت و نظایر اینها و صفات
فعلیه هر صفتی است که سلب او در وقتی جایز باشد چون خالقیت و رازقیت و اشباه اینها چه در ازل واجب تعالی
خالق و رازق نبود دوم اینکه صفات ذاتیه هر صفتی است که مسبوق بقدرت و اراده واجب تعالی نباشد و صفات فعلیه
هر صفتی است که مسبوق بقدرت و اراده او باشد و محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه در کتاب کافی تحقیق اینمقام کما
ینبغی نموده القديم الابدی فلا ازلی سواه مراد از قدیم و ابدی و ازلی موجودیست که ابتدا و انتها از برای وجود
او نباشد ظاهر اینست که القديم مرفوع بمدح باشد بتقدیر مبتدا و تقدیر چنین است که هو القدیم و چون خبر
معرف بلام مفید حصر اوست بر مبتدا و معنی کلام اینست که او است قدیم و بس پس قدیمی بغیر از او نیست و وجه
تفریع ظاهر است و احتمال دارد که القديم مجرور باشد تا از صفت بعد از صفت باشد لیکن وجه تفریع در اینصورت
خفائی دارد مگر آنکه دست باختصاص حمد و تعلیق حکم بر وصف بزنیم و بگوئیم که حمد را مخصوص کردانیده بخدائی
که این صفت دارد که قدیم ابدی است و تعلیق حکم بر وصف مشعر است بعلیت آن وصف از برای این حکم پس لازم
میاید که غیر او قدیمی نباشد چه اگر قدیمی دیگر غیر واجب تعالی باشد علت استحقاق حمد در غیر خواهد بود پس استحقاق
حمد اختصاص بواجب تعالی نخواهد داشت و دو احتمال جاری است در این دو فقره که الدائم السرمدی فکل شیء مضمحل
ما عداه و مراد از دائم و سرمدی موجودیست که نهایتی از برای وجود او نباشد یعنی او دائم و سرمدی است و بس پس
هر چه هست زایل میشود عاقبت بغیر از او و مخفی نماند بعد از حمد و ثنای واجب تعالی بعنوان جمله اسمیه که مفید
دوام و ثبوت است حمد او میکند بعنوان جمله فعلیه که فعل در وی مضارع مثبت بوده باشد تا آنکه دلالت کند
چه جمله فعلیه که فعل در او مضارع
بر استمرار حمد و حمد انا فانا دایما و از و لازم اید استمرار نعمتهای غیر متناهیه و انعام نعمتی تازه در هر زمانی بعد از زمانی

احمده سبحانه حمدا یقربنی الی رضاه واشکره شکرا استوجب به المزید من مواهبه وعطایاه واستقیله من خطایای

(۸)

استقالة عبد معترف بما جناه نادم علی ما فرط فی جنب مولاه و اسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فی القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له

مستتر او فرموده که احمده سبحانه حمدا یقربنی الی رضاه حمدا مفعول مطلق است از برای نوعیت وجمله یقربنی
صفت اوست وسبحانه جمله معترضه است ومبانه مفعول مطلق وفاعل او وبتقدیر اسبحه سبحانا است یعنی منزه
میدانم او را از نقایص وعیوب فعل را حذف نمودند وجوبا ومصدر را بجای او گذاشتند واضافه نمودند او را
بضمیر ومفعول سبحانه شد یعنی حمد میکنم او را انا فانا حمدی که نزدیک کرداند مرا بخشنودی او واشکره شکرا
استوجب به المزید من مواهبه وعطایاه وشکر میکنم او را انا فانا مستمرا شکری که بسبب او مستحق زیادتی بخششها
وعطاهای او شوم واین فقره اشاره است بآیه کریمه ولئن شکرتم لازیدنکم واستقیله من خطایای استقالة
عبد معترف بما جناه نادم علی ما فرط فی جنب مولاه اقاله بمعنی فسخ بیع است ومراد اینجا درگذشتن از
گناهان است مجازا واستقالة منصوب است تا مفعول مطلق استقیله باشد از برای نوعیت یعنی طلب میکنم از او
درگذشتن از گناهان مرا مثل طلب عفو بنده که اعتراف داشته باشد بگناه خود وپشیمان باشد از تقصیری که از او
صادر شده نسبت بمولای خود واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فی القول والعمل خطا بفتح
خا وطا بمعنی نقیض صواب است خواه در قول باشد وخواه در عمل وگاه ممدود نیز میاید وخطا بکسر خا وسکون طا
بمعنی گناه چنانچه در قرآن مجید واقع شده ان قتلهم کان خطا کبیرا وخطل بفتح خا وطا کلام فاسد است پس عطف او
بر خطا از قبیل عطف خاص است بر عام والسداد عطف است بر العصمة و بمعنی صواب است یعنی طلب میکنم نگاهداشتن
او مرا از غلط در اقوال وافعال خصوصا از خطا ی در اقوال ونیز از او میخواهم توفیق جهت راست گفتاری
وراست کرداری واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له ان مخففه از مثقله است واسم او ضمیر شان محذوفست
وجمله لا اله الا الله خبر اوست ولا در این جمله از برای نفی صفت جنس است واله اسم لا است ومبنی بر فتح است
زیرا که متضمن من استغراقیه است چه در اصل لا من اله بوده واز این جهت لا بمعنی نفی صفت جنس نص است

لای نفی

در عموم نکره که اسم او واقع شده زیرا که من نص است در عموم مدخولش وخبر او محذوفست که مستغنی منه نیز هست
وتقدیر چنین است که لا اله موجود یا ممکن الا الله وبر تقدیر شبهه مشهوره وارد است چه بر تقدیر اول این کلام
دلالت میکند بر نفی وجود آلهه دیگر نه بر نفی امکان او پس دلالت بر توحید نخواهد کرد زیرا که توحید عبارتست از
اثبات وجود یک آله ونفی امکان آلهه دیگر وبر تقدیر ثانی نیز لازم میاید امکان یک آله ونفی امکان آلهه دیگر واین
نیز معنی توحید نیست چه امکان اله وجود وجود او را لازم ندارد وحال آنکه ضرورت دین است که این کلمه طیبه مفید توحید
بلکه در مرتبه امکان نیست ولازم هست که بالفعل شود

الکریم الذی لا یخیب لدیه الآمال القدیر فهو لما یشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهید قواعد الدین و

ودر دفع این اشکال صاحب کشاف گفته که احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه الا الله خبر لا است وبعضی جواب بکری گفته‌اند
که این کلام اگرچه بحسب وضع لغت لا اله بر توحید دلالت ندارد لیکن دلالت بحسب وضع شرع است یعنی شارع این کلام را
من حیث المجموع وضع نموده از برای معنی توحید یعنی اثبات وجود یک اله ونفی امکان آلهه دیگر ووحده حال است از
الله اگر کسی گوید که شرط حال اینست که نکره باشد ووحده معرفه است باعتبار اضافه بضمیر جواب میگوییم که بنا بر اول متوحدا
است چنانچه در رساله الطرازیه نحاة تصریح نموده اند باینکه جایز است که معرفه حال واقع شود بنا بر تاویل بنکره وکلام مقید
اینست که لا اله متوحدا الا هو یعنی الا الله وجمله لا شریک له نیز حال است از الله یا از ضمیر مستتر در وحده که راجع
میشود باله وبنا بر اول حال مترادفه وبنا بر ثانی حال متداخله است الکریم الذی لا یخیب لدیه الآمال القدیر فهو لما
یشاء فعال الکریم ظاهر اینست که مرفوع بمدح باشد بتقدیر مبتدا یعنی هو الکریم واحتمال دارد که مرفوع باشد تا آنکه
صفت الله بوده باشد و فصل میانه موصوف وصفت اگرچه واقع شده لیکن این جایز است باعتبار آنکه حال از موصوف است
واجنبی نیست نسبت بموصوف واحتمال دارد که مجرور باشد تا بدل کل باشد از ضمیر غایب در له ولا یخیب یعنی نا امید نشدن
است والآمال مرفوع است تا آنکه فاعل لا یخیب بوده باشد بتقدیر بودن چه خیبت نسبت بصاحب آمال صحیح است نه
نسبت بنفس آمال وقدیر صیغه مبالغه است وهمچنین فعال نیز از برای مبالغه است یعنی گواهی میدهم که الهی نیست
مگر آن خداوندی کریمی که نا امید نمیشوند در درگاه او امیدواران آن خداوند بلکه در کمال قدرت است پس هرچه
را اراده نماید میکند واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهید قواعد الدین وتهذیب مسالک الیقین
الناسخ بشریعته المطهرة شرایع الاولین والمرسل بالارشاد والهدایة رحمة للعالمین صلی الله علیه وآله المهدیین
وعترته الکرام الطیبین صلوة ترضیهم وتزید علی منتهی رضاه وتبلغهم غایة مرادهم ونهایة مناهم وتکون لنا عدة
وذخیرة یوم نلقی الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسلیما نسخ در اصطلاح اهل شرع عبارتست از ازاله حکمی واثبات حکمی
دیگر ورحمة مفعول له است از برای مرسل واحتمال حالیت نیز دارد وصلوة در لغت بمعنی دعاست ودعا بمعنی طلب
رحمت است وهرگاه او را نسبت دهند بخدای عز وجل اراده میکنند رحمت را مجازا وبعضی گفته‌اند که صلوة در لغت
مشترکست لفظا میان سه معنی یکی طلب رحمت چنانچه در صلوتی که منسوب باشد بافراد انسان دوم استغفار است
چون صلوتی که منسوب باشد بملئکه وسیوم رحمت است چون صلوتی که منسوب باشد بخدای عز وجل پس معنی آیه کریمه
ان الله وملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه اینست که خدای تعالی رحمت میکند بر نبی و فرشتگان



تهذیب مسالک الیقین الناسخ لشریعته المطهرة شرایع الاولین والمرسل بالارشاد والهدایة رحمة للعالمین صلی الله علیه وآله الهداة المهدیین وعترته الکرام الطیبین صلوة ترضیهم وتزید علی منتهی رضاهم وتبلغهم غایة مرادهم ونهایة مناهم وتکون لنا عدة وذخیرة یوم نلقی الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسلیما
متن

وبعد فانّ اولی ما انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار واطالت التردد بین العین والاثر فی معالمه الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیة والمسائل الفقهیة متن



استغفار میکنند از برای اولیای مؤمنان شما طلب رحمت کنید از برای ذریت آنحضرت عبارت از ذریت او بند علیهم
السّلام وکرام جمع کریم است وکریم بمعنی نجیب بخشاینده آمده وهر دو معنی درا ینمقام مناسب است وصلوة مفعول
مطلق است از برای صلّی وترضیهم وترثیهم وتبلغهم ذا لحد معا بیه مؤنث اند وفاعل ایشان ضمیر مستتر که راجع
میشود بصلوة لیکن ترضیهم از باب افعال ومتعدی بیک مفعول است وضمیر هم راجع میشود برسول وعترت او علیهم السلام
مفعول اوست وترثیه از باب ضرب یضرب لازمست وتبلغهم از باب تفعیل ومتعدی بدو مفعول است وضمیر هم مفعول
اوّل اوست وغایة مراد هم منصوبست تا مفعول ثانی او بوده باشد وهمچنین نهایة مناهم وبلّغ از باب تفعیل متعدی میشود
بدو مفعول بنفسه چنانچه شاعر گفته انّ الثمانین وبُلِّغتَها قد احوجت سمعی الی ترجمان که ضمیر خطاب در بلّغتها که
مفعول اولست نایب مناب فاعل است ولفظ ها مفعول ثانی اوست وعدّة چیزیست که مهیا کرده میشود از برای روز حاجت
وهمچنین ذخیره ودر اینجا مراد از عدّة وذخیرة چیزیست که مهیّا شده باشد برای روز قیامت یعنی گواهی میدهم که محمد
صلّی الله علیه وآله بنده خالص او ورسول اوست که فرستاده شده از جانب او بسوی خلق از جهت مقرر ساختن قواعد
دین وپاک کردانیدن راههای یقین از شبهات جاهلین انچنان رسولیکه برهم زده بسبب شریعت مطهره خود شریعتهای
انبیای سابق را وفرستاده شده بسوی خلق از برای راهنمای ایشان از جهت رحمت نمودن او عالمیان را ورحمت کند
خدای تعالی بر محمد وآل او که راهنمایان دراه یافتگانند وبرذریت نجبای او که معصومانند از گناهان رحمتی که خوشنود
کرداند ایشان را وزیاده باشد بر نهایت خشنودی ایشان وبرساند ایشان را بنهایت مقصود ایشان وذخیره باشد از
برای ما برای روزی که ما ملاقات میکنیم رحمت خدای سبحانه تعالی را وملاقات میکنیم ایشان را که آن روز قیامت است
درود فرستند بر ایشان درودی بسیار اما بعد فان اولی ما انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار واطالت التردد
بین العین والاثر فی معالمه الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیة والمسائل الفقهیة اما بعد در اصل مهما یکن
من شیء بعد الحمد والصلوة انّ اولی ما انفقت بود چنانچه سیبویه در اما زید فمنطلق گفته که در اصل مهما یکن من
شیء فزید منطلق بود یعنی اگر چیزی در عالم موجود باشد پس زید منطلق خواهد بود مهما یکن من شیء را حذف
کردند واما را قایم مقام او ساختند وبعضی گفته اند که یکن من شیء را حذف کردند وتغییر دادند مهما را باما باین
روش که ها را قلب بهمزه کردند بسبب نزدیکی مخرج ایشان وما را بما بعد آن قلب مکانی نمودند یعنی همزه را بجای میم
ومیم را بجای همزه گذاشتند ومیم را در میم ادغام کردند اما شد واین قول ضعیف است چه تغییر اسم بحرف متعارف

فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشّر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال

نيست ديگر تقدير چون اجتماع حرف شرط يعنى اما و حرف جزا يعنى فا معقول نبود فا را در وسط جزا داخل ساختند

اما زيد فمنطلق و اما بعد فان اولى ما انفقت شد واضافه كنوز با عمار از قبيل اضافه مشبه به است بمشبه چون

لجين الماء وذكر انفاق ترشيح تشبيه است و مراد از عين مقدمات دليل و از اثر نتيجه او از تردد حركت فكر است

[ترشيح تشبيه عبارت است از ذكر چيزى كه مناسب مشبه به باشد مثل ذكر انفاق در اينجا مناسب است]

درميانه و نتيجه يعنى انتقال از مقدمات قياس نتيجه ومعالم جمع معلم است ومعلم اسم مكان است يعنى موضع علم

ومراد انجا كتب و دلايل مطالب است يا كتب علميه يعنى اما بعد از حمد خدا و صلوة بر رسول و آل او عليهم السلام پس بدرستى

كه بهترين علمى كه صرف شده در تحصيل او گنجهاى عمرها و طول داده اند فكرها حركت خود را در ميان مقدمات نتايج

انها براى تحقيق مسايل انها ان علم باحكام شرعيه و مسايل فقهيه است فلعمري انه المطلب الذى يظفر

بالنجاح طالبه والمغنم الذى يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذى يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة

في الدار الاخرى لام در لعمري لام ابتدا است كه بواسطه تاكيد حكم در اول كلام ذكر ميكنند و عمري مبتدا است

و خبر او محذوف است و جواب قسم يعنى جمله انه المطلب الى اخره قايم مقام و قرينه او است و تقدير چنين كه لعمري

قسمي و عمر بضم عين و فتح او بمعنى مدت حيوة است در قسم استعمال نميشود مگر بفتح عين و فتح اگر كسى گويد كه مقرر

شده در شرع عدم جواز قسم بغير واجب تعالى پس اين قسم چه صورت دارد در جواب ميگوئيم كه مضاف در اينجا محذوف است

و تقدير چنين است كه فلواهب عمري يا انكه مقصود در اينمقام صورت قسم است از جهت ترويج مقصود و قبول نمودن سامعين

او را و مقصود قسم نيست حقيقة و ظفر بمعنى فوز و رسيدن بمقصود است و نجاح بمعنى رسيدن بمطلب است و در اينمقام مراد از ظفر

بنجاح رسيدن بمقامات و مراتب عاليه و مرافقت انبيا و ائمه عليهم السلام است در بهشت و مغنم بمعنى غنيمت است و با در بحامله

از براى تعديه است و ذروه بكسر ذال با نقطه يا بضم او بلندترين جزوى است از كوهان شتر و در اينمقام كنايه از

نهايت مراتب رفعت يعنى قسم ميخورم بزندگانى خود كه علم باحكام شرعيه مطلبى است كه بمطلب خود برسد و غنيمتى است كه

بشارت داده ميشود بنفعهاى بسيار تحصيل كننده او و علمى است كه بالا ميبرد حامل خود را باعلى مراتب كمال و در دنيا و مى

يابد حامل او بسبب او نيكبختى را در دار عقبى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم

اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدّهم فكم فتحوا فيه مقفلاً ببيان افكارهم وكم شرحوا

منه مجملاً ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب جمله بضم جيم بمعنى طاقت

و بفتح بمعنى مشقت است و كم در فكم فتحوا كم خبريه است كه كنايه از عدد كثير است و مميز او محذوف است تقدير چنين است

(١١) به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدّهم فكم فتحوا فيه مقفلاً ببيان افكارهم وكم شرحوا منه مجملاً ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب متن

فَمِنْ مُخْتَصَرٍ كَافٍ فِي تَبْلِيغِ الْغَايَةِ وَمَبْسُوطٍ شَافٍ بِتَجَاوُزِهِ النِّهَايَةِ وَإِيضَاحٍ يَحُلُّ مِنْ قَوَاعِدِ الْمُشْكِلِ وَبَيَانٍ يَكْشِفُ مِنْ سَرَائِرِ الْمُعْضَلِ وَتَهْذِيبٍ



که کم فتحاً فتحوا و مقفلاً مفعول فتحوا است و مراد از مقفل مسایل مشکله ایست که حل او محتاج بتامل تمام باشد بسبیل استعاره یعنی تشبیه شده مسایل مشکله بچیزهای که در صندوق مقفل باشد در اینکه هر کس باو نمیتواند رسید و عاریتی مثله لفظ مقفل از برای او و ذکر فتح که بمعنی کشودن قفل است ترشیح این استعاره است و اضافه بنان بمعنی سر انگشت با فکار اضافه لامیه است و تشبیه افکار بانسان استعاره مکنیه و اثبات بنان که از لوازم انسان است از برای افکار استعاره تخییلیه است و کم در کم شرحوا نیز کم خبریه است و ممیزش محذوف است و تقدیر چنین است که کم شرحا شرحوا و مجملاً مفعول شرحوا است اضافه در بنان اثارهم اضافه مصدر است بمفعول و اثار عبارتست از تصنیفات ایشانست و کم در کم صنفوا نیز کم خبریه است من کتاب ممیز اوست و هر گاه بعد از کم خبریه فعل متعدی واقع شود واجبست دخول من بر ممیزش تا انکه ممیز مشتبه بمفعول نشود و کم در دو موضع اول منصوبست محلاً بر مصدریه باعتبار انکه ممیز محذوف مفعول مطلق فعل مذکور است و تقدیر چنین است که فتحوا فتحاً کثیراً و شرحوا شرحاً کثیراً و در موضع ثالث منصوبست تا اینکه مفعول به فعل مذکور بوده باشد و اضافه ظلم بجهالة از قبیل لجین الماء است یعنی بدرستی که علماء سابقین و پیشینیان صالحین ما رضوان الله علیهم بذل جهد خود نموده اند در تحقیق مسائل مباحث علم فقه و سعی بسیار نموده اند در تنقیح مسایل این علم پس بسیار کشوده اند قفلها را بکلید سر انگشت فکرها یعنی رفع نموده اند اشکالات را از مسائل مشکله بفکر خود و بسیار شرح نموده اند و واضح کرده اند مجملات را ببیان نمودن و واضح ساختن کتب علمیه و بسیار تصنیف نموده اند کتابهای را که راهنمائی میکند خلایق را در تاریکی جهالت براه راست فَمِنْ مُخْتَصَرٍ كَافٍ فِي تَبْلِيغِ الْغَايَةِ وَمَبْسُوطٍ شَافٍ بِتَجَاوُزِهِ النِّهَايَةِ پس بعضی از انها کتابیست قلیل اللفظ کثیر المعنی که کفایت میکند در رسانیدن بنهایت مراتب کمال و بعضی از انها کتابیست کثیر اللفظ کثیر المعنی که شفا میدهد قلوب را از مرض جهالت بسبب انکه تجاوز کرده از نهایت مراتب تحقیق و تدقیق وَإِيضَاحٍ يَحُلُّ مِنْ قَوَاعِدِ الْمُشْكِلِ وَبَيَانٍ يَكْشِفُ مِنْ سَرَائِرِ الْمُعْضَلِ ایضاح و بیان هر دو مصدر اند بمعنی فاعل یعنی موضح و مبین و قواعد جمع قاعدة است و مراد از قاعدة در اینجا مسائل کلیه است که مندرج میشود در تحت او مطالب جزئیه غیر محصوره چون الصلوة واجبة علی کل مکلف و نظایر این و پوشیده نیست که تشبیه مشکل بچیزی که در بسته باشد که گره خورده باشد در اینکه با سانی تحصیل او میسر نیست استعاره مکنیه است و ذکر حل که عبارتست از باز کردن گره است تخییلیه است و همچنین تشبیه معضل یعنی مشکل بزنانیکه در زیر چادر باشند مکنیه است و ذکر

استعاره مکنیه انست که تشبیه کند متکلم در دل خود چیزی را بچیزی و لفظ مشبه را ذکر کند چنانکه متکلم پس در دل خود در این مقام تشبیه نموده فکر را بشخص انسانی در دل خود مشبه یعنی فکر را ذکر نمود و چون این تشبیه مضمر در نفس است لابد است از قرینه که دلالت کند بر اینکه متکلم این تشبیه را در نفس خود واقع ساخته و قرینه این استعاره استعاره تخییلیه است یعنی ذکر لازمی از لوازم مشبه به از برای مشبه چنانچه در اینجا بنان که از لوازم مختص انسانی است از برای فکر اثبات شده و پس این قرینه است بر اینکه متکلم در دل خود تشبیه نموده فکر را بشخص انسانی که سر انگشتی دارد منه

وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس

كشف يعنى برداشتن پرده تجليه است يعنى بعضى از انها كتابها كتابيست واضح سازنده مسايل فقهيه كه ميگشايد
گره مشكلات قواعد اين علم را وبعضى از انها كتابيست مبين وظاهر سازنده مطالب كه ظاهر ميسازد از نو
اين علم مشكلات را وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة
مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم تهذيب مصدر است بمعنى مفعول يعنى مهذب واضافه مصباح
باستبصار از قبيل اضافه مشبه به است بمشبه وتشبيه شك ووهم بشب در گمراه ساختن استعاره تخييليه است و
اثبات انارة مسالك ترشيح است ومراد از انارة مسالك وضوح دلايل وبراهين مسايل شرعيه است يعنى بعضى
از ان كتابها كتابيست پاكيزه شده از حشو وزوايد كه ميرساند كسى را كه نزد او فقيهى حاضر نبوده باشد
بسبب چراغ بينائى بشهرستان علم ودلايل ميگرداند بسبب روشنائى راههاى خود از مسايل شرعيه تاريكيهاى
شك ووهم را وذكرى دروس مقنعة فى تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هى منتهى المطلب للآفاق
ذكرى نيز مصدر است بمعنى فاعل يعنى مذكر واضافه او بدروس از قبيل اضافه اسم فاعل بمفعول است و
دروس جمع درس است بمعنى بحث وتحقيق وتحرير مصدر است بمعنى خالص كردانيدن الفاظ از حشو وزوايد
ودر اينجا بمعنى مفعولست واضافه او بتذكره كه مصدريست بمعنى فاعل اضافه بيانيه است يعنى بعضى از ان
كتابها كتابيست كه مذكر ويادآورنده بحثها وتحقيقها است كه كافيست در تلخيص ساختن مسايل خلافيه و
اجماعيه وبعضى از انها كتابيست محرره وپاكيزه كه مذكر ويادآورنده مسايل فقهيه است وان منتهاى مطلب
علما است در تمام روى زمين ومهذب مجمل يسعف فى مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحسم
موادّ النزاع من صحيح الآثار مهذب باسم مفعول است بمعنى پاكيزه شده واضافه او بمجمل اضافه بيانيه است و
اسعاف بمعنى قضاى حاجت است واضافه كامل بانتصار از قبيل اضافه صفت است بموصوف ومعتبر نيز اسم
مفعولست واضافه او بمدارك اضافه بيانيه است ومدارك جمع مدرك اسم مكان وحسم بمعنى قطع است
واضافه صحيح بآثار اضافه صفت است بموصوف يعنى وبعضى از ان كتابها كتابيست كه برميآورد حاجت علما
را در احكام مختلف فيها يعنى مسايل خلافيه بسبب مدد كردن كامل وبعضى از انها كتابيست صاحب اعتبار
كه محل ادراك مسايل فقهيه است وقطع ميكند مواد نزاع را از اخبار صحيحه ولمعة روض يرتاح لتمهيد
اصوله الجنان وروضة يجنى تدهش بارشاد فروعها الاذهان وبعضى از ان كتابها لمعه ايست از لمعات

(۱۳) مقنعة فى تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هى منتهى نسخه

مكنيه است وذكر ظلمات استعارة مح

منتهی المطلب فی الآفاق ومهذب جمل یعف فی مختلف الاحکام بکامل الانتصار ومعتبر مدارك بجسم مواد النزاع من صحیح الآثار ولمعة روضة بها تاح

بستانی که گشاده میشود بسبب تمهید اصول او دلها و باغ بهجتی است که حیران میشود بسبب راهنمائی فروع او

عقلها و مراد از اصول در اینجا دلایل مطالب است و از فروع نفس مطالب و ممکن است که مراد از اصول قواعد

کلیه باشد و از فروع مسائل جزئیه که از آنها مستنبط میشود و پوشیده نیست لطافت این فقرات چه در هر فقره جمع

نموده میان نامهای چند کتاب از کتابهای احکام شرعیه بر وجهی که اراده نموده از آنها معانی لغویه را چنانچه

در فقره اولی جمع شده میان مختصر و کافی و مبسوط و شافی و در فقره ثانیه واقع شده ایضاح قواعد اساس

قواعد بر وجه مذکور و در فقره ثالثه مذکور شده تهذیب و من لا یحضره الفقیه و مصباح و استبصار و

مسالك که شرح شرایع است و شرایع و این نیز مشتمل است بر لطافت دیگر و در فقره رابعه واقع شده ذکری

و دروس و مقنعه و خلاف و تحریر و تذکره و منتهی المطلب و در فقره خامسه واقع شده مهذب و جمل و مختلف

و کامل و معتبر و مدارك و در فقره سادسه واقع شده لمعه و روضه شرح شرایع و روضه و ارشاد فشکر الله تعالی

سعیهم و اجزل من جوده مثوبتهم ما قد رتبنا پس جزا دهد خدا تعالی سعی ایشان را در تالیف این کتابها و بسیار

گرداند از جود و احسان خود ثواب ایشان را و چون از جمله فضل و احسان خدای عز و جل این بود که ما را

اهلیت آن داد که پیروی طریقه ایشان کنیم ما هم دوست داشتیم که اقتدا بایشان کنیم در کارهای ایشان

پس شروع کردیم در تالیف این کتاب که مسمی است

بمعالم الدین و ملاذ المجتهدین و تازه گردانیدیم بسبب این کتاب مدارس مسایل شرعیه را و فخر گردانید بسبب فرعی

کتاب مدارس مباحث فقهیه را و ضم نمودیم در این کتاب تحریر فروع را با تهذیب اصول و جمع کردیم میان تحقیق دلیل

یعنی مسائل فقهیه را با طریق استدلال بیان نمودیم نه

مدلول بعباراتی که نزدیك بفهم بوده باشد و تقریرهای که مقبول گوش ها بوده باشد بدون ایجازی که موجب

اخلال بمقصود باشد و بغیر اطنابی که ملال بار آورد و من تضرع و زاری میکنم بدرگاه باریتعالی که بگرداند این کتاب را

خالص از برای ذات خود و تضرع میکنم که راهنمائی کند ما را براه راست در وقتی که گم میشوند از راه فهمها و ثابت

قدم دارد ما را بر جاده حق انجا که میلغزد قدمها و قد رتبنا کتابنا هذا علی مقدمة و اقسام اربعة و الغرض من المقدمة

منحصر فی مقصدین و بتحقیق که مرتب ساختیم این کتاب را بر مقدمه و چهار قسم مقدمه در بیان مباحث اصولیه و

غرض از مقدمه منحصر است در دو مقصد مقصد اول در بیان فضیلت علم و مقصد دوم در تحقیق مهمات

مسائل اصولیه و در او نه مطلب است مطلب اول در مباحث الفاظ مطلب دوم در بیان احکام اوامر و نواهی

لتمهید (۱۴)
اصوله الجنان بهجة روضة
یحیی تدهش بارشاد
فروعها الاذهان
فشکر الله سعیهم
و اجزل من جوده
مثوبتهم و حیث کان
من فضل الله
علینا ان اهّلنا
لاقتفاء آثارهم
احببنا الاقتداء بهم
فی افعالهم فشرعنا
بتوفیق الله تعالی
فی تالیف هذا الکتاب
الموسوم بمعالم
الدین و ملاذ
المجتهدین و جددنا
به معاهد المسائل
الشرعیة و احیینا
به مدارس المباحث
الفقهیة سعینا (۲)
فیه تحریر الفروع
بتهذیب الاصول و
جمعا بین تحقیق الدلیل
و المدلول بعبارات
قریبة الی الطباع و
تقریرات مقبولة عند
سمع

[illegible]

مطلب

عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم والتضرع اليه

مطلب سيم در عموم وخصوص مطلب چهارم در مطلق ومقيد ومجمل ومبين مطلب پنجم در اجماع مطلب ششم در

اخبار مطلب هفتم در نسخ مطلب هشتم در قياس مطلب نهم در اجتهاد وترجيح واقسام اربعة در تحقيق مسائل

فرعيه است قسم اول در عبادات قسم ثاني در معاملات قسم ثالث در مواريث قسم رابع در حدود المقصد الاول

في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة تا اعلم مقصد اول از مقدمه در بيان فضيلت علم است وذكر قليلي از چيزهائي

كه بر علماء رعايت انها واجبست وبيان زيادتي شرافت علم فقه بر علوم ديگر ووجه احتياج باو وذكر حد يعني ماهيت

او وبيان علوم ديگر يعني بيان اينكه تحصيل او بعد از كدام علم لازمست وبيان موضوع ومبادي ومسائل او

اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته تا فاما الجهة العقلية بدانكه فضيلت علم ورفعت رتبه او وعلو درجه او

چيزي نيست كه كفايت ميكند بديهي بودن او از تعب كشيدن جهت بيان واثبات او چه بديهي محتاج بيان و

اثبات نيست لكن چون بديهيات گاه هست كه محتاج باندك تنبيهي ميشوند از اين جهة ما ذكر ميكنيم در اين

باب چند دليل از دلائل عقليه ونقليه يعني از كتاب مجيد واهل بيت صلوات الله عليهم واكتفا ميكنيم در ذكر

دلائل بر قدري كه غرض تنبيه است حاصل شود زيرا كه استيفاء جميع دلائل عقليه ونقليه تجاوز از حد است ومنجر

ميشود بخروج از مقصد اصلي فاما الجهة العقلية فهي ان تا واما الكتاب الكريم اما دليل از جهة عقل پس اينست

كه معقولات يعني انچه ادراك كرده ميشود بقوت عاقله منقسم ميشود بموجود ومعدوم وموجود منقسم ميشود

بجماد ونامي وشكي نيست كه نامي اشرف از جماد است ونامي منقسم ميشود بحساس وغير حساس وشكي نيست كه حساس

اشرف است از غير حساس وحساس منقسم ميشود بعاقل وغير عاقل وشكي نيست كه عاقل اشرفست وعاقل منقسم ميشود

بعالم وجاهل وشكي نيست كه عالم اشرفست پس عالم اشرف افراد معقول خواهد بود وپوشيده نماند كه اين

مقدمات نه بوده مفيد اينست كه عالم اشرف افراد عاقل وعاقل اشرف افراد حساس وحساس اشرف افراد نامي و

نامي اشرف افراد موجود وموجود اشرف افراد معقول است واين مقدمات بعد از ثبوت بطريقه قياس مفصول

النتائج منتج مقصود اند وقياس مفصول النتائج انست كه قياسي ترتيب كنيم ونتيجه او را برداريم وبا مقدمه

معلومه ديگر ترتيب دهيم تا انكه قياسي ديگر حاصل شود منتج نتيجه ديگر اين نتيجه را نيز با مقدمه معلومه ديگر ضم

كنيم ونتيجه ديگر حاصل شود او را نيز با مقدمه معلومه ديگر ضم كنيم برين قياس تا انكه قياسي حاصل شود كه

منتج مطلوب باشد چنانچه درين مقام بعد از اثبات اين مقدمات مقدمه اخيره را بر مقدمه سابق بر او ضم ميكنيم

حاصل ... واين مقتضي شرافت علم است بر جهل نه بر هر يك از عقل وحس ونمو ووجود فتامل منه

دميكرنيم

(١٥) لمن يهتدي بهديه حين تضل الافهام في المنهج القويم ينبغي حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة وخاتمة فاما المقدمة ففي ... من المقدمة منحصر في مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك القضايا مؤنة الاهتمام ببيانه

متن

غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض
فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصود فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات
تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي
ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل
ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم ح اشرف المعقولات فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى
ذلك في مواضع منه الاول قوله تعـ في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرء
باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرء وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه
المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدى بالذكر وقد قيل

---

وميگوئيم عالم اشرف افراد عاقل است وعاقل اشرف افراد حساس است نتيجه ميدهد كه عالم اشرف افراد حساس است اين
نتيجه را با اين مقدمه معلومه كه حساس اشرف افراد نامي است ضم ميكنيم وميگوئيم عالم اشرف افراد حساس است وحساس اشرف
افراد نامي است نتيجه ميدهد كه عالم اشرف افراد نامي است بعد از آن اين نتيجه را با اين مقدمه معلومه كه نامي اشرف افراد جرم
است تركيب ميكنيم وميگوئيم عالم اشرف افراد نامي است ونامي اشرف افراد موجود است نتيجه ميدهد كه عالم اشرف افراد موجود
است بعد از آن اين نتيجه را نيز با مقدمه معلومه كه موجود اشرف افراد معقول است جمع ميكنيم وميگوئيم عالم اشرف افراد
موجود است وموجود اشرف افراد معقول است نتيجه ميدهد كه عالم اشرف افراد معقول است واين بعينه مطلب ما است واما الكتاب
الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعـ في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا صم تا الثاني واما دليل
از قرآن مجيد بر فضيلت علم پس بتحقيق كه در چند موضع از او اشاره شده بفضيلت علم اول قول خدا تعالى است در سوره
قلم واين اول سوره ايست كه نازل شده بر رسول صلى الله عليه وآله بر قول اكثر مفسرين وبعضي از مفسرين گفته اند كه اول
سوره كه نازل شد سوره فاتحه است وبعد از آن سوره قلم است وجه دلالت اينكه خدا تعالى فرموده كه اقرء باسم ربك الذي
خلق خلق الانسان من علق اقرء وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم واين آيه كريمه دلالت دارد بر فضيلت
علم از اين جهت كه ابتدا كرده خدا تعالى در كلام مجيد خود بذكر نعمت ايجاد وعقب آن ذكر نموده نعمت علم را پس اگر بعد از نعمت
ايجاد نعمتي بهتر از علم ميبود در مقام امتنان او سزاوارتر بود بذكر از جهت تقديم پس بنابر دلالت دارد بر فضيلت علم وشرافت او
بر جميع نعمتها زيرا كه مفسرين ربط ووجه مناسبت ميان آيه‌هاي كه مذكور داشته‌اند اول اين سوره كه بعضي از آنها مشتمل است

---

وجه التناسب بين الآي
المذكورة في صدر هذه السورة
تشتمل بعضها على خلق الانسان
من علق وبعضها على تعليم
ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول
حال الانسان اعني كونه علقة
وهي بمكان من الخساسة
آخر حاله وهي صيرورته
عالما وذلك كمال الرفعة
والجلالة فكانه سبحانه قال
كنت في اول امرك في تلك
المنزلة الدنية الخسيسة ثم
صرت في آخره الى هذه الدرجة
الشريفة النفيسة الثاني
قوله تعالى الذي خلق سبع
سموات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر
بينهن لتعلموا الآية
فانه سبحانه جعل العلم
علة لخلق العالم العلوي
والسفلي طرا وكفى بذلك
جلالة وفخرا الثالث

الثالث قوله سبحانه و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فتربت الحکمة بما یرجع الی العلم



بر افرینش خدای عز و جل ادمیان از علقه و بعضی از انها مشتمل است بر تعلیم چیزهای که ادمیان عالم بانها نبودند ذکر
کرده اند که خدای عز و جل ذکر کرده اولاً اول حالت انسان را که ان علقه بودن ایشانست و این حالت در نهایت دنائت
و خساست است و بعد از ان ذکر نموده اخر حالت ایشان را و ان عالم شدن ایشانست و این حالت در کمال رفعت و جلالت است
گویا خدای سبحانه و تعالی میفرماید که تو ای ادمی زاده در اول حال باین مرتبه پستی خسیسه بودی و در اخر حال باین مرتبه شریفه
نفیسه رسیدی پس اگر حالتی اشرف از علم میبود ذکر او مناسب مقام بود الثانی قوله تعالی الله الذی تا الثالث دلیل دویم از
قران مجید قول خدای عز و جل است که الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا یعنی خدای
شما انکسی است که افریده است هفت اسمان را که افلاک سبعه سیاره است و از زمین نیز مثل انها خلق نموده و جاری میشود حکم خدای
تعالی در میان اسمانها و زمینها و علت خلق انها اینست که شما بدانید که خدای عز و جل بر هر چیزی قادر است و مراد از هفت زمین
یا طبقات عناصر اربعه است که کره نار و هوای حار که طبقه ایست از هوا مجاور کره اتش و طبقه زمهریر که در تحت هوای گرم است
و طبقه هوای که مجاور ارض است و کره اب و طبقه طینیه که مرکب است از اب و خاک و طبقه ترابیه که مجاور مرکز عالم است و بعضی گفته اند
که اصل زمین هفت طبقه است بر بالای یکدیگر بدون فرجه میان ایشان و بعضی گفته اند که هفت زمین است منفصل از یکدیگر که در
میان انها دریاها فاصله است و بعضی گفته اند که مراد اقالیم سبعه است و بر هر تقدیر خدای عز و جل در این ایه کریمه علم را علت
افرینش اسمانها و زمینها گردانیده و همین قدر کافیست از برای جلالت و عظمت و شرافت علم چه علت ایجاد چنین خلقی باید که
در نهایت عظمت و شرافت بوده باشد الثالث قوله تعالی و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فتربت الحکمة بما یرجع الی العلم
دلیل سوم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که میفرماید که هر که باو داده باشد حکمت پس بتحقیق که باو داده شده خیر بسیاری
و در تفسیر حکمت ذکر کرده اند معنی که بعلم بر میگردد چه بعضی از محققین گفته اند که مراد از حکمت در این ایه کریمه علوم و معارفیست
که متضمن صلاح دنیا و اخرت بوده باشد و شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب قدس سره در کتاب کافی حدیثی از حضرت امام الجواد الاوفی علی
بن موسی الرضا علیه السلام نقل نموده در باب فضل امام و صفات او که مضمونش اینست که خدای عز و جل بهر یک از انبیا و ائمه علیهم السلام داده از علوم
مخزون و حکمت که بغیر ایشان نداده پس علم ایشان بالاتر از علوم اهل زمان ایشانست و بعد از ان این ایه کریمه را تلاوت نموده اند
و این مشعر است باینکه مراد از موصول انبیا و ائمه علیهم السلام است الرابع قوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین
لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب دلیل چهارم از کتاب مجید قول خدای عز و جل است که قل هل یستوی الذین یعلمون والذین

۱۸) الرابع قوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب الخامس قوله تعالی انما یخشی
الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائکة واولوا العلم السابع قوله تعالی وما یعلم
تاویله الا الله والراسخون فی العلم الثامن قوله تعالی قل کفی بالله شهیدا بینی وبینکم ومن عنده علم الکتاب التاسع

لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب واستفهام در اینمقام از جهة انکار است یعنی مساوی نیستند علما با غیر علما بلکه مرتبه علما
اشرف واعلی است از مرتبه غیر ایشان ودر کتاب مذکور از حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه منقولست که آنحضرت فرمودند در
تفسیر این آیه کریمه که مائیم آنجماعتی که عالمند ودشمنان ما ایشانند که علم ندارند وشیعیان ما صاحبان عقولند که تمیز میکنند حق را
از باطل الخامس قوله تعالی انما یخشی الله من عباده العلماء وپوشیده نیست که انما مفید حصر خوف از خدای عز وجل است در صاحبان
علم وتعلیق حکم بر وصف مشعر است بعلیت این وصف از برای این حکم پس معلوم میشود که علم علت باشد از برای ترس از خدا ودین
این ظاهر است که ترس از خدا ودین بهترین عبادات است پس لازم می آید که علت او نیز اشرف اشیا بوده باشد السادس قوله تعالی
شهد الله انه لا اله الا هو والملائکة واولوا العلم دلیل چهارم از کتاب مجید قول خدای عز وجل است که میفرماید شهد الله الآیة
یعنی گواهی میدهند خدا وفرشتگان وصاحبان علم باینکه خدا یکیست که مقیست از برای اظهار شرف علم واهل علم مقارنت شهادت
ایشان با شهادت خدای عز وجل وشهادت ملائکه مقربین وصاحب کشاف وغیره گفته اند که مراد از شهادت خدای تعالی بر وحدانیت خود
اقامت دلائلی است که دلالت دارند بر او چون آفرینش آسمانها وزمینها وآنچه در آنهاست از عجائب وغرائب که هر که اندک شعوری دارد بسبب
نظر در آنها میداند که صانع اینها منفرد است در الوهیت وارسال آیات قرآنی که دلالت کنند بر وحدانیت او چون سوره اخلاص وآیة
الکرسی وغیر ذلک ومراد از شهادت ملائکه واولوا العلم اقرار واعتراف بوحدانیت او وادراک ادله وامر او واجتناب از نواهی اوست
از قبیل استعاره السابع قوله تعالی وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم الآیة دلیل هفتم از قرآن مجید قول خدای عز وجل
است که میفرماید وما یعلم تاویله الآیة یعنی نمیدانند تاویل متشابهات کتاب مجید را احدی مگر خدای تعالی وجمعیکه ثابت قدمند در علم
ومعرفت ومراد از ایشان ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین است چنانچه محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه از حضرت امام جعفر بن
محمد الصادق صلوات الله علیه نقل فرموده که آنحضرت فرمودند نحن الراسخون فی العلم ونحن نعلم تاویله الثامن قوله تعالی قل کفی
بالله شهیدا بینی وبینکم ومن عنده علم الکتاب دلیل ششم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که قل کفی بالله الآیة وقول خطاب
بحضرت رسالت پناه است صلی الله علیه وآله یعنی بگو ای محمد بامت خود که گواه میانه من وشما از برای حقیت دعوی من وتبلیغ رسالت
خدای تعالی وکسی که عالم است بجمیع علوم کتاب مجید احتیاج بگواهی دیگر نیست دلالت این آیه بر فضیلت علم ظاهر است

التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم آمراً له بطلب مزيد ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فصل

---

چه ایشان را خدای عز وجل شاهد گردانیده بر رسالتی که منشأ صلاح دنیا و آخرت جمیع خلایق است ومراد از موصول در من عنده علم الکتاب حضرت امیر المؤمنین است صلوات الله علیه چنانچه در روایت معتبره واقع شده که در شأن حضرت امیر المؤمنین فرموده علم الکتاب بعنوان اضافه که مفید عموم است ودر شأن آصف بن برخیا فرموده که وقال الذی عنده علم من الکتاب بتنکیر علم که مفید تقلیل است از جهة فضیلت علی علیه السلام بر او وبعضی از مفسرین گفته اند که مراد از موصول علمای اهل کتاب اند که ایمان آورده بودند بآنحضرت چون سلمان فارسی وعبد الله بن سلام وتمیم داری ومثل امثال ایشان زیرا که ایشان شهادت میدادند بوجود وصفات حمیده آنحضرت در کتب سماوی وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم التاسع قوله یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات دلیل نهم از کتاب مجید قول خدای عز وجل است که یرفع الله الآیة یعنی خدای عز وجل بلند میگرداند مرتبه مؤمنین شما را وآن جمعی را که علم بایشان عطا شده در درجات دنیا وآخرت وبعضی از مفسرین گفته اند که مراد اینجا از رفع درجات رفعت مجلس است در مجلس حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله العاشر قوله تعالی مخاطبا للنبی صلی الله علیه وآله آمرا له بطلب مزید ما آتاه من العلم والحکمة وقل رب زدنی علما دلیل دهم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که خطاب بحضرت رسول صلی الله علیه وآله نموده وآنحضرت را امر فرموده بطلب زیادتی علم آن چیزی که از انواع علوم وحکمت که بآنحضرت عطا فرموده بود باین قول که قل رب زدنی علما یعنی بگو ای محمد که پروردگارا زیاد کن علم ودانش مرا ووجه دلالت این که بر فضیلت علم این است که آنحضرت را مأمور نکرده که بطلب زیادتی هیچ چیز مگر زیادتی علم پس معلوم میشود که علم اشرف اشیا است الحادی عشر قوله تعالی بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم دلیل یازدهم قول خدای تعالی است که میفرماید بل هو آیات الآیة یعنی بلکه قرآن معجزات ظاهره ایست در سینه‌های آن جماعتی که علم بایشان عطا شده وایشان ائمه معصومین اند صلوات الله علیهم اجمعین چنانچه در روایات معتبره وارد شده وبعضی از مفسرین گفته اند که مراد از این جماعت حفاظ وقراء است الثانی عشر قوله وتلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون دلیل دوازدهم از کتاب مجید بر فضیلت علم قول خدای تعالی است که وتلک الامثال الآیة یعنی این مثلها را میزنیم از برای ناس ونمی فهمند این مثلها را مگر دانایان وغرض از این آیه کریمه رد قول واستهزاء قریش است که میگفتند چرا خدای شما مثل زده حالت مشرکین را بمگس وگاهی بعنکبوت وگاهی بچیزهای دیگر وقصد از امثال این تشبیهات را همه کس نمی فهمند بلکه فهم او مخصوص بعلما است فصل واما السنة فهی فی ذلک کثیرة لا تحصی فمنها ما اخبر به

وابن مجرد روایت وارد شده

فصلٌ واما السنة فهي نحو ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي دام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي عن والده عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الفقيه الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن بن الحسين وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح [1] عن محمد بن يحيى عن احمد بن يعقوب عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلم

---

اجازة تا ح واما حديث در باب فضيلت علم كه ثبات است بر مرتبه كه مسوان شمرد از انجمله حديثي است كه بمن خبر داده اند بعنوان اجازه جماعتي از اصحاب ما كه از انجمله سيد بزرگوار شيخ ما نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن حسيني موسوي است كه هميشه او را خدا بتعالى موفق بدارد و شيخ فاضل عز الدين حسين بن عبد الصمد حارثي است و سيد نور الدين علي بن سيد فخر الدين هاشمي است بحق روايت ايشان يعني اين نحو يكه سزاوار است ونقل خبر بعنوان اجازه از پدرم نيكبخت شهيد شيخ زين الدين كه بلند كرداند خدا بتعالى درجه او را در آخرت چنانچه شريف كردانيد خاتمه عمر او را بسبب شهادت واو نقل كرده از شيخ بزرگوار خود نور الدين در اين سند تا آخر ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن تا قال قال بنا بايد دانست كه عادت محدثين است ذكر ح بعد از تمام سند [2] دیگر وخلاف واقع شده در تصحيح لفظ او بعضي گفته اند كه اين حاء بي نقطه است وعلامت تحويل از سندي است بسند ديگر پس اختصار لفظ تحويل است واو را حاء حيلوله نيز نامند وبعضي گفته اند كه اين خاء نقطه دار است اختصار سند آخر است وبهر حال چون تمام شد سند خود را از محمد بن

[1] وعن محمد بن يعقوب

[2] پیش از شروع در سند دیگر

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه يستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل
العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً
ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر

يعقوب تا بعبد الله بن ميمون قداح بطريقى مذكوره ذكر نموده وطريقى ديگر بود كه ميخواست ذكر نمايد بنا بر عادت معهوده
ودجا لفظها را ذكر نمود پس از محمد بن يعقوب تا بعبد الله بن ميمون قداح بسند سه روايت نموده قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله فرموده كه هر كه راهى برود از براى تحصيل علم كه طلب كند در او علمى را ميبرد او را خداى عز وجل در روز قيامت براه بهشت
وبتحقيق كه فرشتگان پهن ميكنند بر روى زمين بالهاى خود را از براى طالب علم بسبب خشنودى ايشان از او تا آنكه بر روى آنها پا گذارد
بسبب عظم حرمت او وممكن است كه وضع اجنحه كنايه از تواضع وتعظيم باشد وطلب آمرزش ميكنند از براى طالب علم هر كه در آسمانها
است وهر كه در زمين است حتى ماهيهاى دريا وزيادتى عالم بر عابد مانند زيادتى ماه است بر ساير كواكب در شب بدر واگر كسى گويد
اگر مراد اينست كه عالم عابد افضل است از عابد غير عالم پس دلالت ندارد براينكه علم افضل از عبادت باشد واگر مراد اينست
كه عالم غير عابد افضل است از عابد پس اين باطل است چه عالم غير عابد بدتر است از فاسق چنانچه از روايات معلوم ميشود
پس چون افضل از عابد باشد جواب ميگوييم كه مراد هيچ يك از اين دو معنى نيست بلكه مراد آنست كه عالم من حيث انه عالم قطع نظر
از عبادت او كرده افضل است از عابد من حيث هو عابد قطع نظر از علم او كرده پس علم من حيث هو افضل از عبادت من حيث هى است
اين منافات ندارد كه عبادت شرط فضيلت علم بوده باشد وبتحقيق كه علما ميراث خواران انبيا اند ومراد از ميراث علم است نه مال دنيا
براكه انبيا ميراث نگذاشته اند دينارى ونه درهمى ولكن ميراث گذاشته اند علم را پس هر كه از او فرا گيرد بهره گرفته است نصيب كاملى
اگر كسى گويد كه مضمون اين حديث منافى است با آنچه از آيات وروايات معلوم ميشود از توريث ايشان واز اين جهت عبد الله بن عباس
در مذمت عايشه فرموده تجملت تبغلت وان عشت تفيلت لك التسع من الثمن وللكل تملكت جواب ميگوييم كه مراد اينست
انبيا عليهم السلام كار ايشان جمع اموال وتوريث نبود چنانچه شان اهل دنيا است واين منافات با ميراث گذاشتن چيزى چند كه از
ضروريات است چون خانه واسباب او ومركوب وملبوس ونظاير اينها ندارد فصل بالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ
صدوق تا فضل روايت باسناد متصل معتبره بهمان سندى كه مذكور شد بنام او وشيخ مفيد رضى الله عنه از شيخ مفيد رحمه
بحضرت امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه بطريقى كه در اينجا ذكر نموده روايت ميكند كه آنحضرت فرمودند بياموزيد

۲
من سلك
طريقاً يطلب
تا افضل و
الاسناد
يعنى گفت
عبد الله بن
ميمون قداح
كه حضرت رسول
صلى الله عليه وآله
صحيح

(۲۲) وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب من الجهل ونور الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والآخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء

---

مسایل دین خود را زیرا که آموختن او حسنه است و کفاره گناهان است چنانچه خدا عز و جل فرموده ان الحسنات یذهبن السیئات و مدارسه او تسبیح است یعنی گفتگو کردن در مسایل علمی مثل تسبیح است در فضیلت یا سبب تسبیح و تنزیه و عبادت واجب تعالی است چنانچه آیه کریمه انما یخشی الله من عباده العلماء بمضمون این ناطق است و بحث او جهاد فی سبیل الله است با نفس اماره و شیاطین جن و انس و آموختن او بکسی که عالم نبوده باشد صدقه است چنانچه خدا عز و جل بر اغنیا در اموال ایشان صدقات مقرر فرموده همچنین بر علما در علوم ایشان صدقه قرار داده که آن عبارت از تعلیم است و بدیهی است که فضیلت این صدقه بر صدقه مال از قبیل فضیلت علم است بر مال و نزد خدا تعالی از برای اهل علم قربتی است یعنی چیزیست که بسبب آن عالم نزدیک میشود برحمت خدا عز و جل زیرا که علم آلت شناختن حلال و حرام است و میبرد طالب خود را ببهشت و علم انیس عالم است در حال خوف و هراس و غم و در خلوت اما اینکه انیس در حال خوف و غم زیرا که اگر این هم و خوف از جهة آخرت است پس علم سبب تسکین آنها است و اگر از جهة دنیا است پس عالم میداند که اهوال دنیا و شدائد آن موجب اجر جزیل است پس صبر مینماید و مشقتها بر او آسان مینماید اما اینکه انیس است در حال خلوت پس ظاهر است زیرا که علم باعث این میشود که تواند دفع وساوس شیطانی و دفع خیالات نفسانی که لازمه حالت خلوت است از خود بنماید و در رفیق عالم است در حالت تنهائی چنانچه از بعضی از اکابر فضلا منقول است که همیشه احتراز مینمود از مجالست و مصاحبت مردم و وجه این را از وی پرسیدند در جواب فرمود که کدام مصاحب بهتر از استاد علم که در سینه منست پس نفع میرساند بی آنکه مرا ملالتی عارض شود و بجانب غیر از راه ضلالت و دیگری چه بود که تنهائی نزد من دوستر است از

مصاحبت

فصل ورویِنا بالاسناد عن محمد بن یعقوب عن علی بن ابرهیم بن هاشم عن ابیه عن الحسن بن ابی الحسین الفارسی عن
عبد الرحمن بن زید عن ابی عبد الله علیه السلم قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله طلب العلم فریضة علی کل مسلم و
مسلمة الا ان الله تعالی یحب بغاة العلم وعن محمد بن یعقوب عن محمد بن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب عن هشام
بن سالم عن ابی حمزة الثمالی عن ابی اسحق السبیعی عمن حدثه قال سمعت امیر المؤمنین علیه السلم یقول ایها الناس
اعلموا ان کمال الدین طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب علیکم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لکم
قد قسمه عادل بینکم وضمنه وسیفی لکم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه

مصاحبت خلق نیز اگر من در وقت تنهائی صحبت میدارم با ائمه طاهرین صلوات الله علیهم وسلامه است زیرا که تسلط بر دشمنان
جن وانس و دین دنیا است از برای دوستان بلند میگرداند خدا تعالی بسبب علم درجه جماعتی را و میگرداند ایشان را پیشوایان در
خیرات که لازمست بر دیگران پیروی ایشان و منظور است اعمال ایشان یعنی واجبست بر دیگران که نظر بر کارهای ایشان
کنند و هر کاری که ایشان میکنند بکنند و کسب کرده میشود آثار ایشان یعنی هر چیزی که از ایشان وارد شود بر دیگران لازمست
عمل با و و میل مینمایند فرشتگان بدوستی ایشان میمالند بایشان بالهای خود را در نمازها از جهة تبرک و علت رفع درجه ایشان
فضیلت و شرافت علم است زیرا که علم حیوة دلها و نور دیدهای بصیرت است از کوری باطن و قوت بدنهاست از ضعف اینها
چنانچه مجربست که از علما عبادتی صادر میشود که غیر ایشان طاقت یکی از آنها ندارند و فرود میآورد خدا تعالی در روز قیامت
حاصل و دارا را در منازل نیکوکاران که اعلی مراتب بهشت است و عطا میکند باو همنشینی نیکوکاران را در دنیا و آخرت بسبب علم اطاعت
کرده میشود خدا تعالی و عبادت کرده میشود و بسبب علم شناخته میشود خدای عز و جل و توحید کرده میشود و بسبب علم بجا آورده میشود
صلة ارحام و بعلم دانسته میشود حلال و حرام و علم پیشوای عقل است و عقل تابع اوست زیرا که عقل بمقتضای علم حکم میکند
والهام میکند علم را خدا تعالی بر نیکبختان و محروم میسازد از او بدبختان را فصل ورویِنا بالاسناد عن محمد بن یعقوب تا وعن
محمد بن یعقوب رُوِّینا بصیغه ماضی مجهول از باب تفعیل است میگویند روّیته علی کذا یعنی حملته علی روایته و مراد اینست
که روایت کرده شده ایم باسناد سابق از محمد بن یعقوب کلینی ره و از او تا بحضرت صادق علیه السلم دیگر که در اینجا مذکور
است که آنحضرت فرمودند که حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله فرمودند که طلب علم واجبست بر هر مسلمی بدرستیکه خدای
تعالی دوست میدارد طالبان علم را و مراد از وجوب معنی عامست که شامل وجوب عینی و وجوب تخییری هر دو باشد چه علوم دینیه
بعضی واجب عینی است بر هر مکلفی چون اصول دین و بعضی از فروع مانند احکام صلوة و صوم و غیر ذلک و بعضی واجب تخییری

است

وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما ورثوا احاديث من احاديثهم
فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون
عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن
الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى
اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي
الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه

است چون معرفت احکام خدا ونظایر آن وعن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب و ترجمه
راوی گوید که شنیدم از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که میفرمود ای گروه مردمان بدانید که کمال دین شما طلب علم است
و عمل باو و بتحقیق که طلب علم واجب تر است بر شما از طلب مال زیرا که مال قسمت کرده شده است میان شما و ضامن شده از برای هر یک
مقرر شده و خدای تعالی ضامن قسمت هر شخصی شده چنانچه در آیه کریمه فرموده وفی السماء رزقکم وما توعدون فورب السماء والارض
انه لحق مثل ما انکم تنطقون دلیلی واضح است بر این معنی و قسمت نموده او را مقسم عادلی میان شما و ضامن او شده و البته وفا
بضمان خود خواهد کرد خواه شما طلب بکنید و خواه نه که آنچه مقرر شده از روزی بشما میرسد و علم مخزون است نزد اهل او و شما مامورید

بطلب او از اهلش پس طلب بکنید او را که بی طلب بشما نمیرسد وعنه عن محمد بن یعقوب یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی
تا وعنه عن الحسین بن محمد ضمیر عنه راجعست بمحمد بن یعقوب کلینی و همچنین در احادیث لاحقه یعنی منقول است از بعض حضرت امام
جعفر صادق صلوات الله علیه فرمود که علما وارثان انبیایند و سبب این آنکه انبیا میراث نگذاشته اند درهمی و نه دیناری و میراث
نگذاشته اند مگر بعضی از احادیث و معارف خود را پس کسی که از آنها فرا گیرد فرا گرفته است نصیب وافری را پس به بینید که علم
یعنی باید که علم خود را یا ازکسی که ازو اخذ نموده محمد اخذ نمائید نیاز در کسی مشتبه
خود را از که فرا میگیرید بسبب آنکه در میان ما اهل بیت نبوت و عصمت در هر عقبی جماعتی از عدول هستند که نفی میکنند
از علم تحریف غلو کنندگان در دین را و انتحال المبطلین یعنی قرار دادن مسایلی را که در دین ثابت نباشند از معصوم چون
مسایلی که عامه بقیاس و استحسانات عقلیه قائل شده اند یا اهمال المبطلین یعنی ضایع و مهمل گذاشتن مبطلین مسایلی را
که در دین ثابت بوده باشد چنانچه ایشان اکثر مسایل شرعیه ثابته را رد نموده اند بسبب آنکه مخالفت با قواعد عقلیه ایشان
دارد و تاویل جاهلان یعنی تاویل آیات و اخبار متشابهه را وعنه عن الحسین بن محمد عن علی بن سعد رفعه تا وعنه عن علی بن ابراهیم

اشاره است باختلاف نسخه حدیث چه در بعضی از نسخها انتحال المبطلین و در بعضی اهمال المبطلین است

وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعاً عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن
ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلم قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن
اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس
ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا
يشدد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد فصل ومن اهم ما يجب على العلماء رعايته تصحيح القصد واخلاص النية
تطهير القلب عن دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتيها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية

---

حضرت علي بن الحسين عليهما السلام فرموده كه اگر مردم بدانند كه چه قدر فضيلت است در طلب علم البته او را طلب ميكنند اگرچه
بريختن خون دل و فرو رفتن در درياها باشد و اين كنايه از ارتكاب نهايت مشقت است بتحقيق كه خداي عز وجل وحي فرستاد
بسوي دانيال پيغمبر على نبينا وعليه السلام كه دشمن ترين بندگان من بسوي من نادانيست كه استخفاف كند بحق دانايان و ترك
كند پيروي ايشانرا و دوست ترين بندگان من بسوي من پرهيزكاريست كه طالب ثواب جزيل باشد ملازم دانايان و تابع حكيمان با حلمان
و قبول كننده قول حكما باشد وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعاً عن ابن ابي عمير تا
وعنه عن الحسين بن محمد عن محمد بن يحيى معطوف است بر عن علي بن ابرهيم و جميعاً تاكيد است از براي ابيه و احمد بن محمد
و ينتفع بصيغه مضارع مجهول است و بعلمه نايب مناب فاعل اوست يعني حضرت امام محمد باقر صلوات الله عليه فرمودند
كه دانائي كه خلايق از علم او منتفع شوند افضل است از هفتاد هزار عابد پيش ازينست كه عابد سبب رستگاري خود است تنها
بخلاف عالمي كه خلايق از علم او بهره برند كه او سبب رستگاري خود است و هر كه تابع او باشد تا روز قيامت وعنه عن الحسين
بن محمد عن احمد بن اسحق تا فضل معوية بن عمار ميگويد كه بحضرت صادق عليه السلام گفتم كه مردي هست كه بسيار نقل ميكند
احاديث شما را و منتشر ميسازد آنها را در ميان مردم و در دلهاي خلايق و در دلهاي شيعيان شما جا ميدهد و عابدي هست از شيعيان
شما كه عبادت بسيار ميكند اما روايت حديث چنين نميكند كدام يك از اين دو شخص افضل اند آنحضرت فرمودند كه آنكه
روايت ميكند احاديث ما را و در دلهاي شيعيان ما جا ميدهد آنها را بهتر است از هزار عابد فصل و من اهم ما يجب تا وقد
ورد بنا اهم چيزها كه بر علما رعايت او واجبست درست كردن قصد و خالص كردانيدن نيت است در تحصيل علم و پاك
كردانيدن قلب است از چرك غرضهاي دنيوي و كامل كردانيدن نفس است در قوه علميه و پاكيزه كردانيدن اوست بسبب اجتناب از
صفات رذيله و اكتساب فضائل خلقيه و مقهور كردانيدن قوت شهويه و غضبيه بسبب قوت عقليه و اين امريست ظاهر كه محتاج

فقد رويناه بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام ح وعن محمد بن
يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل القزويني عن احمد
بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم
صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار
متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه
وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو
لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة
وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شأنه عارفا باهل
زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عنه

---

بدلیلی نیست لیکن مضمون بعضی از احادیث که دلالت بر اینمعنی دارد جهت تبرک و تنبیه ذکر مینماید و از محمد بن

---

یعقوب تا بحضرت صادق علیه السلام بدو سند نقل میکند میفرماید که رویناه بالاسناد السابق وغیره عن محمد بن یعقوب
جهل در لغت مقابل علم است و بمعنی استخفاف و استهزا آمده چنانچه خدا عز وجل در کتاب مجید بطریق حکایت از
حضرت موسی علی نبینا وعلیه السلام فرموده که اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین یعنی پناه میبرم بخدای تعالی از اینکه بوده باشم
از جمله استهزا کنندگان بدلیل اینکه این کلام از آنحضرت صادر شده در برابر قوم خود که میگفتند اتتخذنا هزوا یعنی ای
موسی آیا تو ما را استهزا میکنی و در اینمقام مراد معنی ثانیست و مراء بمعنی مجادله و مخاصمه است و استطاله بمعنی تطاول و
تفاخر و ختل بمعنی مخادعه و اندیه جمع ندی است بمعنی مجلس و سربال بمعنی قمیص است و تسربل بخشوع کنایه است از ملازمت
و ملازمت چنانچه همیشه آدمی با قمیص میباشد و دق بمعنی کوفتن و خیشوم طرف اعلای انف است و من در من هذا
در دو موضع و لفظ علی در علی هذا از برای تعلیل است و دق خیشوم کنایه از ذلت و خواری است و حیزوم بفتح حاء بی نقطه
و سکون یا و زای نقطه دار وسط سینه است و قطع او کنایه از نیست کردن و استیصال است و خب بکسر خاء نقطه دار
و تشدید با مصدر است بمعنی خدعه و ملق مهربانی بسیار است که محض ظاهر باشد بی موافقت باطن و حلوان بروزن
عثمان رشوه است و حطم بمعنی شکستن است و مراد از خبر بضم خاء نقطه دار و سکون با دیده بصیرت است و کآبه
بر وزن فعاله و فعله شکسته حالی است که عارض انسان میشود بسبب اندوه و غم و برنس بضم با و سکون رای بی نقطه و فتح نون کلاهی مدور

است

عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم يقول قال رسول الله صلى الله
عليه وآله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها
من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه

است که در رویشان بر سر میگذارند و در ابتدای اسلام پیش مسلمانان این نوع کلاه متعارف بود و حندس بکسر حاء بی نقطه
وسکون نون وفتح دال بی نقطه بمعنی شب تاریک و بمعنی ظلمت شب نیز آمده است وثانی انسب است در اینجا و اشفاق بمعنی
خوف است مراد اینجا خوف از عدم اجابت دعا است وجمله فدقّ الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه ظاهر اینست که جمله
دعائیه و نفرین برین طایفه باشد و ممکن است که جمله خبریه باشد و مقصود این باشد که چون نیت ایشان در تحصیل
علم صحیح نبود خدای عز وجل بنقیض مطلب ایشان را بر علم ایشان مرتب گردانید و برین قیاس جمله فاعمى الله على هذا خبره
وقطع من آثار العلماء اثره وجمله فشدّ الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه هر یک از اینها نیز احتمال هر دو
که دعائیه باشند و احتمال خبریه بودن دارند و ظاهر اول است یعنی حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده اند که طلبکاران علم
سه فرقه اند پس ایشان را باشخاص و صفات ایشان بشناس تا آنکه دانی که پیروی که باید کرد و متابعت که باید نمود یک صنف جمعی اند
که مطلب ایشان از تحصیل علم استهزاء و مجادله با علما و طایفه دیگر جمعی اند که غرض ایشان از تحصیل علم تفاخر و عام
فریبی است و طایفه سیوم غرض ایشان از تحصیل علم معرفت احکام دین و ادراک مراتب یقین است پس صاحب استهزاء و مجادله
با علما است و متعرض گفتگوها میشود در مجالس مردمان باین طریق که تعریف علم و حلم میکند و خود را صاحب خضوع و خشوع
مینماید در نظر خلق و حال آنکه خالی است از ورع و پرهیزکاری پس او را خدای تعالی خوار و ذلیل کرداند بسبب این عمل
و او را هلاک کند و اصل او را براندازد و صاحب تفاخر و عام فریبی علامتش اینست که صاحب خدعه و فریب است و در ظاهر با
خلایق ملاطفه و مهربانی مینماید و در باطن در مقام عداوت ایشان است و میخواهد زیادتی بر عالم دیگر از اشباه در علم
که در قدر و حال مثل او باشد و فروتنی مینماید نسبت بمالداران که باین توانگر باشند در مرتبه دانش پس او رشوه از مردم
میخورد و دین ایشانرا میشکند پس کور گرداند خدای تعالی بسبب این کارها دیده بصیرت او را و از میان علما نام او را براندازد
و علامت صاحب فقه و عقل اینست که همیشه شکسته حال و اندوهگین است بسبب خوف از معاصی و شبها بیداری میکشد
بسبب اشتغال بعبادت و تحت الحنک می بندد بر قلنسوه خود و در ظلمت شب بر میخیزد و عبادت خدای تعالی میکند و میترسد از آنکه

۲۸) عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي
خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد
به خير الآخرة اعطاه الله تعالى خير الدنيا والآخرة ح عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني
عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان
كل محب لشيء يحوط ما احب قال اوحى الله تعالى الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك
عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم ح

مبادا طاعت او مقبول درگاه الهی نبوده باشد یعنی اعتمادی بر عبادت خود ندارد و ترسناکست از خوف الهی بهم نا
میکند و میترسد از عمل خیر بجا آوردن خود و در بکا خود دارد و دانا است باهل زمان خود و میداند که با که باید مصاحبت نمود و با که
نمی و توحش دارد از معتمدترین برادران خود چه جای دیگران و با هیچ کس الفت نمیگیرد پس محکم کرداند خدا تعالی بسبب این
اعضا و قوای او را و اعطا کند باو در روز قیامت ایمنی از عقوبت و اضطراب آن روز را عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد
بن عیسی و عن علی بن ابرهیم تا عنه عن الحسین سلیم بن قیس هلالی میگوید که حضرت امیر المومنین علیه السلام شنیدم که میفرمودند که
حضرت رسول صلی الله علیه وآله فرموده که دو گرسنه اند که هرگز سیر نمیشوند یکی طالب دنیا و دیگری طالب علم پس کسی که اکتفا کند از
دنیا بر آن چیزی که خدای عز و جل از برای او حلال کرده است سالم میماند از آفات و عقوبات دنیا و آخرت و کسی که بگیرد آنرا از غیر راه حلال
هلاک شود در دنیا و آخرت مگر آنکه توبه کند اگر حرمت و باعث حق الله محض باشد یا پس دهد بصاحبش اگر باعث حق الناس باشد چه او به
ممکن است که مراجعت نماید یعنی توبه تو باعث باشد از حق الله محض و حق الناس و تردید از راوی بوده باشد و کسی که فرا گیرد علم را
از اهلش و عمل کند بآن علم رستگار است و کسی که اراده اش از تحصیل آن دنیا باشد پس همین دنیا نصیب و بهره اوست از این علم
و در آخرت او را بهره نیست عنه عن الحسین بن محمد عن محمد بن عامر عن معلی بن محمد تا عنه عن علی بن ابرهیم حضرت امام
جعفر صادق صلوات الله علیه فرموده که هر که طلب کند حدیث را از جهة منفعت دنیا او را در آخرت بهره نیست و کسی که مقصود او از
علم تحصیل خیر آن آخرت باشد باو عطا میکند خدای عز و جل خیر دنیا و آخرت را عنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه عن القسم بن
محمد الاصبهانی تا عنه عن محمد بن اسمعیل حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده هرگاه به بینید دانشمندی را که دوست میدارد
دنیا را پس او را متهم دانید بدین خود و در احکام دینیه اعتماد بر او مکنید زیرا که هر که چیزی را دوست میدارد جمع میکند آنچه را
دوست میدارد پس ممکن باشد که دین شما را تغییر دهد بواسطه رعایت دنیای خود و خدای تعالی وحی فرستاد بسوی داود علی نبینا و علیه السلام

عنه عن محمد بن اسمعیل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عیسی عن ربعی بن عبد الله عمن حدثه عن ابی جعفر ع
قال من طلب العلم لیباهی به العلماء او یماری به السفهاء او یصرف به وجوه الناس الیه فلیتبوء مقعده من النار ان الریاسة
لا یصلح الا لاهلها فصل کرویناه بالاسناد السابق عن الشیخ المفید محمد بن محمد بن نعمان عن الشیخ الصدوق محمد بن
علی بن بابویه عن علی بن احمد بن موسی الدقاق رضی الله تعالی عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الکوفی الاسدی قال
حدثنا محمد بن اسمعیل البرمکی قال حدثنا عبد الله بن احمد الدقاق قال حدثنا اسماعیل بن الفضل عن ثابت بن
دینار الثمالی عن سید العابدین علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم الصلوة والسلم قال حق سائسک
بالعلم التعظیم له والتوقیر لمجلسه وحسن الاستماع الیه والاقبال علیه وان لا ترفع علیه صوتک ولا تجیب احدا یسئله عن شیء حتی یکون
هو الذی یجیب ولا تحدث فی مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذکر عندک بسوء وان تستر عیوبه و
تظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادی له ولیا فاذا فعلت ذلک شهد لک ملائکة الله تعالی بانک قصدته وتعلمت
علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعیتک بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلک قیما لهم فیما اتاک من العلم و
فتح لک من خزائنه فان احسنت فی تعلیم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر علیهم زادک الله عز وجل من فضله وان انت منعت
الناس من علمک او خرقت بهم عند طلبهم منک کان حقا علی الله عز وجل ان یسلبک العلم وبهاءه ویسقط من القلوب محلک وانشا

کرد واسطه ساز ما بین من و خود دانا تر اکر فریفته دنیا شده باشد که اکر چنین کسی را واسطه سازی میان من و خود طریق دین
خود را از تو فرا کیرد پس او مانع تو خواهد شد از وصول براه محبت من زیرا که این جماعت راه زنان بندکان منند که اراده بندکی
من دارند بتحقیق که سهل ترین جزا اینکه ایشان را خواهم داد اینست که بعد از تنبیه مناجات خود را از دلهای ایشان محو میکنم
خطاب حضرت رب العزت بداود علیه السلام دارد لیکن مراد تعلق وسبب امت و داین حکم ثابتست الی یوم القیمة

عنه عن محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان تا اصل حضرت امام همام امام محمد باقر علیه السلام فرمود که هر که طلب علم کند
از جهت زیادتی بر علما یا بواسطه مجادله با سفها یا برای اینکه بکرداند روی مردم را بسوی خود پس باید که اماده کند جای خود را در جهنم
زیرا که مقصود او از تحصیل علم طلب ریاست و ریاست صلاحیت ندارد مکر از برای اهلش که عبارت از ائمه معصومین اند صلوات
الله علیهم اجمعین فصل کروینا بالاسناد السابق عن الشیخ المفید محمد بن النعمان عن الشیخ الصدوق تا و بالاسناد حضرت
علی بن الحسین صلوات الله علیهما فرموده اند که حق مالک امر تو در تعلیم اینست که تعظیم او و توقیر مجلس او نمائی و نیکو کوش
سیاسة یعنی مملکت امر رعیة
بدهی بکفتکوی او و توجه بجانب او نمائی و اواز خود را بلند نسازی نزد او و جواب نکوئی کسی را که از وی مسئله پرسد تا اینکه خود

(۳۰) وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي عن ابي الحسن القمي قال حدثنا محمد بن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة حتى تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة

وقال فلان ع

جواب بگوید و گفتگو نکنی در مجلس او با کسی و غیبت نکنی نزد او کسی را و دفع کنی از وی اگر کسی یاد کرده شود نزد تو بعنوان بدی که کسی یاد او را نزد تو بگوید و اگر بگوید او را تو جهد کنی بنحوی که قائل چنین بفهمد که بدی از وی صادر نشده و بپوشانی عیبهای او را و ظاهر سازی خوبیهای او را و با دشمن او همنشینی و با دوست او دشمنی نکنی پس هرگاه چنین سلوک کنی با استاد خود گواهی میدهند فرشتگان باینکه تو از پی طلب علم قصد رضای خدای عز و جل نموده و فرا گرفته علم خود را بجهة نزدیکی برحمت او نه از برای مردم و حق شاکر بودن تو در علم اینست که بدانی که خدا تعالی ترا قیم ایشان کرده است در این علمی که بتو داده و در آنچه که بر تو ظاهر ساخته از خزینهها علم پس اگر نیکو معامله نمائی در تعلیم مردم و تندخوئی ننمائی با ایشان و دلتنگ نشوی بسبب تعلیم ایشان زیاد میکند علم ترا خدا تعالی بفضل و رحمت خود یا اینکه زیاد میکند فضل خود را نسبت بتو و اگر تو منع کنی از مردم علم خود را یا تعلیم کنی لیکن با ایشان درشتی کنی در وقت طلب ایشان از تو این علم را واجب خواهد بود بر خدای تعالی که زایل گرداند از تو علم و نور او را و بیندازد از دلها جای تو را وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري تا اصل حضرت ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه فرمود که حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام میفرمودند که حق عالم اینست که بسیار از وی سؤال نکنی که موجب ملال خاطر او شود و جامه اش را نگیری چنانچه متعارف نزد عوام و بی ادبان عرب و عجم که با هر که خواهند تکلم نمایند اول جامه او را میگیرند و میکشند تا او مطلع شود و نظر بجانب ایشان کند و هرگاه داخل شوی بر او و نزد او جماعتی باشند پس سلام کن بر ایشان همه و مخصوص ساز استاد خود را بزیادتی تحیت و بنشین برابر او و منشین عقب او چه در وقت تکلم او باید که رو بگرداند و متوجه تو شود و این باعث آزار او است و اشاره مکن باو بچشم و اشاره بدست مکن باو یا آنکه مراد اینست که در مجلس او با دیگری اشاره بچشم و دست مکن و بسیار مگو فلان عالم و فلان عالم چنین گفته در حالتی که خلاف گفته او باشد و دلتنگ مشو بسبب دراز کشیدن صحبت او و مثل عالم مثل نخلست که میباید انتظار او کشید تا چه وقت از او چیزی

تفسیر اول مبنی است بر آنکه علما مقید باشند تا آنکه تمیز نسبت باو در ادراک اقله ومرتبه درس فضله تعلیمی باشد و تفسیر ثانی مبنی است بر آنکه من تبعیضیه باشد و مرجع ضمیر مفعول ثانی زاد باشد منه

فصل و یجب علی العالم العمل کما یجب علی غیره لکنه فی حق العالم آکد و من ثم جعل الله تعالی ثواب المطیعات من نساء
النبی ضعف و عقاب العاصیات منهن ضعف ما لغیرهن و لیجعل له حظا وافرا من الطاعات و القربات فانها تفید النفس
ملکة صالحة و استعدادا تاما لقبول الکمالات و قد روینا بالاسناد السالف و غیره عن محمد بن یعقوب عن محمد بن
یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن حماد بن عیسی عن عمر بن اذینة عن ابان بن ابی عیاش عن سلیم بن قیس الهلالی
قال سمعت امیر المؤمنین علیه السلام یحدث عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم انه قال فی کلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ
بعلمه فهذا ناج و عالم تارک لعلمه فهذا هالک و ان اهل النار لیتأذون من ریح العالم التارک لعلمه و ان اشد اهل
النار ندامة و حسرة رجل دعی عبدا الی الله تعالی فاستجاب له و قبل منه فاطاع الله تعالی فادخله الجنة و ادخل الداعی
النار بترکه علمه و اتباعه الهوی و طول الامل اما اتباع الهوی فیصد عن الحق و طول الامل ینسی الآخرة

---

تو بیفتند یعنی چنانچه در نخله میباید انتظار کشید تا میوه برسد و خود بیفتد و اگر میوه نرسیده باشد و حرکت دهی او را که چیزی
از او بیفتد نارس و بی نفع خواهد بود همچنین از عالم نیز باید انتظار کشید تا آنکه چیزی که او بخاطرش رسد بگوید و از او نباید بسیار
سؤال نمود چه که باشد چیزی که از وی پرسد او بخاطرش نباشد و ثواب عالم عظیم است از ثواب روزه دار که همیشه مشغول عبادت
باشد و مجاهده نماید با مشرکین در راه خدا تعالی و هر گاه عالمی بمیرد رخنه می افتد در حصار شهر اسلام که هیچ چیز او را
نمی بندد تا روز قیامت فصل و یجب علی العالم العمل کما یجب علی غیره لکنه فی حق العالم آکد تا و قد روینا و واجب است بر عالم
عمل بعلم خود چنانچه واجب است عمل بر غیر عالم لیکن وجوب عمل در حق عالم تأکیدش بیشتر است و از این جهت خدا عز و جل ثواب
مطیعات از زنان رسول صلی الله علیه و آله و عقاب عاصیات ایشان را ضعف ثواب و عقاب مطیعات و عاصیات زنان دیگر قرار
داده باعتبار اینکه ایشان از اهل علم بودند چنانچه در کلام مجید فرموده یا نساء النبی من یأت منکن بفاحشة مبینة یضاعف
لها العذاب ضعفین و کان ذلک علی الله یسیرا و من یقنت منکن لله و رسوله و تعمل صالحا نؤتها اجرها مرتین و اعتدنا
لها رزقا کریما و باید که عالم از برای خود نصیب کاملی از طاعات و قربات قرار دهد زیرا که طاعات و عبادات باعث این میشود
که نفس را ملکه بهم رسد که صلاح دنیا و آخرت خود را در هر چیزی بیابد و استعداد تمامی او را از برای قبول کمالات بهم رسد
و مصنف قدس سره از جهت استشهاد بر این مطلب متمسک بحدیث شده فرموده که و قد روینا بالاسناد السالف و غیره عن محمد
بن یعقوب تا و عن محمد بن یعقوب سلیم بن قیس هلالی میگوید که شنیدم از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که آنحضرت
نقل حدیث میفرمودند از حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله که آنحضرت فرمودند در ضمن کلام طویلی که علماء دو قسمند

عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعیل بن جابر عن ابیعبد الله علیه السلام قال العلم مقرون الی العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم یهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علی بن محمد القاسانی عمن ذکره عن عبد الله بن القاسم الجعفری عن ابیعبد الله علیه السلام قال ان العالم اذا لم یعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب کما یزل المطر عن الصفا وعنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه عن القاسم بن محمد عن المنقری عن علی بن هاشم بن البرید عن ابیه قال جاء رجل الی علی بن الحسین علیهما السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد لیسأل عن مثلها فقال علی بن الحسین علیهما السلام مکتوب فی الانجیل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم یعمل به لم یزدد صاحبه الا کفرا ولم یزدد من الله الا بعدا

یکی مرد عالمی است که عمل میکند بعلم خود پس این عالم ناجیست و رستگار است و دیگر مرد عالمیست که ترک نموده علم خود را یعنی عمل بعلم خود ننموده پس این عالم هالکست و بتحقیق که اهل جهنم متاذی میشوند از عفونت عالمی که عمل بعلم خود ننموده باشد و بدرستیکه بدترین جهنمیان از جهة حسرت و پشیمانی از کردهای خود مردیست که خوانده باشد بنده را بسوی طاعت خدا تعالی [۲] داخل بهشت کند و این عالم خواننده را داخل جهنم کند بسبب عدم عمل بعلم و بسبب متابعت خواهشهای نفسانی و طول امل اما متابعت هوای نفسانی پس او مانع از وصول و موجب ارتکاب باطل است و طول امل موجب نسیان آخرت است وعن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی تا وعنه عن عدة حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه میفرمایند که علم مقرونست با عمل یعنی علم و عمل باهم میباشند و بیکدیگر یافت نمی شوند زیرا که علم شرط وجود عمل و عمل شرط بقاء علم است پس هر که عالم است البته عامل است و هر که عامل است لامحاله عالم است و علم او را میکند عمل را پس اگر جواب داد و گفت یعنی عالم عمل بعلم خود نمود علم بحال خود میماند و اگر جواب نگفت یعنی عالم عمل بعلم خود ننمود علم از او زایل میشود چه علم بی عمل جهل مرکب است نه علم وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد تا وعنه عن علی بن ابراهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که عالم هرگاه عمل بعلم خود نکند می لغزد موعظه او از دلها و قرار نمیگیرد و تاثیر نمیکند در آنها چنانکه باران می لغزد از سنگ نرم و در او تاثیر نمیکند وعنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه تا وعنه عن عدة من اصحابنا هاشم بن برید میگوید که مردی نزد حضرت علی بن الحسین علیه السلام آمد و از آنحضرت چند مسئله پرسید آنحضرت جواب فرمودند بعد از آن برگشت تا اینکه مسئله دیگر پرسد پس آنحضرت فرمودند که در انجیل نوشته است که طلب مکنید دانستن چیزی را که نمیدانید و حال آنکه عمل ننموده اید بآنچه میدانید زیرا که علم هرگاه عمل باو نشود زیاد نمیکند از برای صاحب خود مگر کفران نعمت خدا عز وجل را چه علم اعظم نعمتهاست و شکر او عمل باو است پس ترک

[۲] و آن بنده از وی قبول نموده باشد و اطاعت خدای تعالی نموده باشد و بسبب این او را خدا بجا[illegible] صح

وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المومنين عليه الصلوة و
السّلم في كلام له خطبه على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره
كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا
لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم
يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن ابائه عليهم السلم قال جاء رجل الى رسول الله صلعم فقال
يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول

لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن

عمل کفران نعمت خواهد بود و زیاد نمیکند مگر دوری از رحمت خدا عز و جل را بر اگر ترک عمل مستلزم استخفاف حکم خدا عز و
جل بعید است انتهی و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد تا و عنه عن علی بن محمد راوی میگوید که
حضرت امیر المومنین صلوات الله علیه روزی بر منبر در اثنای خطبه فرمودند که ای گروه مردمان هرگاه حکمی از احکام شرعیه را
دانستید او را کار فرمائید شاید که راه راست بیابید بتحقیق که عالمی که عمل کند بغیر مقتضای علم خود مانند جاهلیست که
حیران باشد و از مستی جهل بهوش نیامده باشد بلکه عقیده من آنست که در روز قیامت حجت عظیم تر و حسرت بیشتر باشد
بر آن عالمی که علم خود را از خود سلب نمود بسبب ترک عمل از حجت این جاهل متحیر در جهالت است و وجه این ظاهر است چه آن
مکلفند بقدر عقول و گرفت و گیری که در حساب علما میباشد که در حساب جهال نمیباشد چنانچه از روایات دیگر معلوم است
و این عالم و آن جاهل هر دو متحیر یا هالک و بی خبرند متمم مطلب مراعات آنچه گفتم که لازم میآید که شک کنید در امامت
من و شک مکنید در امامت من که موجب کفر شماست و رخصت مدهید خود را در انواع خوردنیها و پوشیدنیها و نظایر آنها که
باعث این میشود که مداهنه و مساهله کنید در حق و مرتکب محرمات شوید چنانچه وارد شده که مکروهات قرق محرمات اند که کسی
که مرتکب مکروهات نشود گاه باشد که مرتکب محرمات نیز شود و مداهنه مکنید در حق که موجب زیان شماست و بتحقیق که از جمله
حقوق حق که مساهله در آنها جایز نیست آنست که تفقه نمائید در دین و مسائل دین خود را بیاموزید و از جمله تفقه در دین آنست
که فریفته دنیا نشوید و بدرستیکه ناصحترین شما از برای خود کسی است که طاعت پروردگار خود بیشتر کند و فریبنده ترین
شما خود را کسی است که معصیت پروردگار خود بیشتر کند و کسی که عصیان خدا ورزد ناامید و پشیمان خواهد بود و عنه عن علی بن محمد

خداست و مستخف حکم خدا

فصل رُوِّينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن
بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول اطلبوا العلم وتزيّنوا معه بالحلم والوقار
وتواضعوا لمن تعلّمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبّارين فيذهب باطلكم
بحقكم وعنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن مغيرة النصري
عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عزّ وجلّ انّما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدّق
قوله فعله ومن لم يصدّق قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن

عن سهل بن زیاد تا فصل حضرت صادق صلوات الله علیه نقل فرمودند از پدران خود صلوات الله علیهم که مردی پیش
حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله آمد و گفت ای رسول خدا بگو که علم چه چیز است آنحضرت فرمودند که علم انصات
است یعنی سکوت وخاموشی متعلم است در وقت تعلیم معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آنحضرت فرمودند که استماع
است یعنی گوش انداختن متعلم بکلام معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آنحضرت فرمودند که حفظ است یعنی بخاطر
گرفتن کلام معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آنحضرت فرمودند که عمل بانچه از معلم شنید گفت آن مرد که دیگر چه
چیز است آنحضرت فرمودند که منتشر ساختن او وتعلیم نمودن او بدیگران ومخفی نماند که تفسیر حضرت رسالت پناهی
صلی الله علیه وآله علم را باین امور مذکوره از برای مبالغه است در اشتراط این امور از جهة حصول علم حق اینکه گویا
نفس حقیقت علم اند فصل رُوِّینا بالاسناد عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن عیسی تا عنه

عن علی بن ابرهیم معویة بن وهب میگوید که شنیدم از حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه که آنحضرت فرمودند
که طلب کنید علم را وزینت دهید خود را با علم با حلم وتواضع وفروتنی جویید نسبت بکسی که تعلیم میکنید باو
علم را وتواضع کنید نسبت بکسی که از وی طلب علم میکنید وعلمای جبّار ومتکبّر مباشید که اگر جبّار ومتکبّر باشید باطل
شما یعنی تجبّر وتکبّر میبرد حق شما را یعنی علم را عنه عن علی بن ابرهیم عن محمد بن عیسی تا عنه عن عدّة من اصحابنا
حارث بن مغیرة از حضرت صادق صلوات الله علیه در تفسیر این آیه کریمه که انّما یخشی الله من عباده العلماء نقل نمود که
آنحضرت فرمودند که مقصود از علما کسی است که تصدیق قول او کند فعل او یعنی هرچه میگوید خود باو عمل کند که
در این صورت معلوم میشود که در این قول صادق است بخلاف اینکه هرگاه حرفی بگوید بدیگران وخود باو عمل نکند که
این موجب اینست که مردم تصدیق او در این قول نکنند وبگویند که اگر راست میگفت و حکم شرع چنین میبود چرا خود

عن

عن اسمعیل بن مهران عن ابی سعید القماط عن الحلبی عن ابیعبد الله علیه السلم قال قال امیر المؤمنین ع
الا اخبرکم بالفقیه حق الفقیه من لم یقنط الناس من رحمة الله ولم یؤمنهم من عذاب الله ولم یرخص لهم فی معاصی
الله ولم یترک القران رغبة عنه الی غیره الا لا خیر فی علم لیس فیه تفهم الا لا خیر فی قرائة لیس فیها تدبر الا لا خیر فی
عبادة لا فقه فیها الا لا خیر فی نسک لا ورع فیه عنه عن علی بن ابرهیم عن ابیه عن علی بن
معبد عمن ذکره عن معویة بن وهب عن ابیعبد الله علیه السلم یقول یا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم
والحلم والصمت وللمتکلف ثلث علامات ینازع من فوقه بالمعصیة ویظلم من دونه بالغلبة ویظاهر الظلمة عنه

قال کلام امیر المؤمنین ع صح

عن احمد بن محمد البرقی حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه میفرمایند که آیا
خواهید شما را خبر دهم بفقیه کامل در فقاهت او کسی است که نا امید نگرداند خلق را از رحمت الهی بسبب آیات غضب و تهدید
وایشان را مرخص نسازد در معصیتها او بسبب آیات رحمت بنهجی بلکه می باید که عالم واعظ آیات غضب و رحمت هر دو را
بر خلق بخواند تا آنکه ایشان را میانه خوف و رجا بدارد و از آنجهة عادت الهی جاری شده که هرجا در قران مجید ذکر غضب شده
عقیب او ذکر رحمت نیز شده و هرجا ذکر ثواب مؤمنین وارد شده بعد از او عقاب کفار نیز مذکور است و بر عکس و ترک نکند
قرائت قران را بجهة اعراض از او بچیزی دیگر بتحقیق که چیزی نیست در علمی که در او تفهم نیست و چیزی نیست در قرائتی که در
او تدبر و تامل نیست و چیزی نیست در عبادتی که فهم در او نیست و چیزی نیست در طاعتی که پرهیزکاری در او نیست عنه عن علی بن ابرهیم
عن ابیه عن علی بن سعید تا عنه عن عدة من اصحابنا حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین علیه السلم
میفرمودند که ای طالب علم بدانکه عالم را سه علامت است علم یعنی دانستن مسایل دین و حلم و صمت یعنی سکوت و خاموشی
از کلام بیفایده و متکلف یعنی کسی که در واقع عالم نیست و علم را بر خود بسته و خود را در زمره علما شمرده او را نیز سه علامت
است منازعه مینماید با کسی که بالاتر است از وی در مرتبه علم بسبب معصیت او و ستم میکند بر کسی که پایین تر است از وی
بواسطه غالب شدن بر او و معاونت ظلمه میکند عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعیب تا عنه عن
علی بن ابرهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین علیه السلم میفرمودند که ای طالب علم بتحقیق که علم
صاحب فضیلتهای بسیار است و آنحضرت در این حدیث علم را مجسم فرض نموده اند و تشبیه کرده اند بانسان صاحب فضائل و انواع
نموده اند چیزی چند که شبیه بوده باشد باعضا و لوازم این انسان چون سر و چشم و گوش و زبان و امثال اینها پس سر او تواضع
[illegible] است تشبیه نموده اند تواضع را با سر از آنجهة که چنانچه سر رئیس اعضاء انسان است و بر اکثر محل اکثر قوای ظاهری و باطنی است

اشارة است بانکه حق الفقیه تأکید الفقیه است چون این رجل در عبارت رجل الرجل یعنی که شخص مرد کامل بود و از جمله است و من لم یقنط الناس خبر مبتدا محذوف است تقدیرش چنین است که هو من لم یقنط الناس واحتمال دارد که حق الفقیه مرفوع باشد بابتدائیت و من لم یقنط الناس خبر او باشد و معنی چنین شود که سزاوار اسم فقیه را فقیه کامل آنست که نا امید نکند مردم را از رحمت خدای تعالی منه

وبدن

عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان
عن درست بن ابي منصور عن عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول كان امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه
البرائة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده
الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين
الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف
ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار

---

وبدون او وجود و بقاء او ممکن نیست همچنین تواضع اعظم فضائل علم است و تحصیل و بقای علم بدون او ممکن نیست و چشم
او خلوص از حسد است و چنانچه چشم آلت مشاهدهٔ مبصرات است همچنین برائت از حسد آلت ادراک معقولات است و گوش
او فهم است زیرا که حصول معارف در قلب از راه فهم است چنانچه شنیدن اخبار از راه قوت سامعه است و زبان او راست
گوئی است زیرا که تعلیم علوم بدون صدق و تعلم ممکن نیست چه عالمی که دروغ گو باشد هیچ کس از او قبول نمی کند
چنانچه القاء ما فی الضمیر بدون زبان میسر نیست و حفظ او فحص است یعنی قوت حافظهٔ او تفحص و تتبع علوم و معارف است
چنانچه آدمی چیزهائی را که مدتها قبل از این دیده باشد بخاطرش میماند بسبب قوت حافظه همچنین مسائل علمیه از برای عالم
باقی میماند بسبب تفحص و تتبع و دل او حسن نیت است چه علم فاسد میشود بسبب فساد نیت چنانچه آدمی باطل میشود بسبب
فساد دل و عقل او معرفت چیزها است زیرا که قوام علم باین معرفت است چنانچه قوام آدمی بعقل است و دست او رحمت است
زیرا که شفقت و مهربانی وسیلهٔ تعلیم مسائل است چنانچه دست از برای آدمی وسیلهٔ احسان و انعام است و پای او زیارت علما است
چه بسبب زیارت علما تحصیل مطالب و مقاصد میسر است چنانچه بپا آدمی تحصیل مطالب خود میکند و همت او سلامتی
مردم است از وی زیرا که هرگاه عالم مردم از شر او ایمن باشند همه کس روی باو میکنند چنانچه روی بصاحب همت میکنند
و حکمت او ورع و پرهیزکاریست یعنی مزین ساختن نفس بصفات حمیده و دور گردانیدن از صفات رذیله چنانچه
حکیم بسبب حکمت و معرفت کسب کمالات مینماید همچنین لوازم علم بسبب ورع حاصل میشود و مستقر علم یعنی مکان و منزل
او رستگاریست چنانچه منزل محل استراحت است همچنین رستگاری موجب استراحت اخروی است و عصا کش او عافیت و سلامتی
از مکاره است یا سلامتی ناس از شر او چه اینها بمنزلهٔ عصا کش کور نگاه میدارند عالم را از وقوع در بلاها و مرکب او وفا

بعهود

(۳۷)

عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال

لي ابو عبد الله عليه السلام من تعلّم العلم وعمل به وعلّم لله دُعي في ملكوت السموات عظيماً فقيل تعلّم لله وعمل لله وعلّم لله فضلٌ

بمعنی است بعضی چنانچه مرکب موجب سبقت مسافر است بمنزله همچنین و فاء موجب سبقت علم است ابرجهت کمال او رستگاری

که منزل او است سلاح او نرم گوئی است چنانچه سلاح آلت دفع دشمنان است همچنین نرم گوئی موجب دفع عداوت

ایشان است و شمشیر او رضا بقضاء الهی است زیرا که چنانچه شمشیر آلت کشتن دشمنان است همچنین رضا بقضاء الهی باعث دفع

وساوس شیطانی و خیالات فاسده نفسانی است و کمان او مدارات با خلایق است که دفع عداوت ایشان باو میشود و

لشکر او محاوره یعنی گفتگو در مسائل دینیه با علما است که بسبب آن تسلط بر لشکر شیاطین جن و انس حاصل میشود زیرا که عداوت

ایشان سد راه ضلالتها میشود و مال او ادب است زیرا که ادب چون مال سبب الفت قلوب با مردمان است و ذخیره او اجتناب از

گناهان است زیرا که اجتناب از گناهان در روز حاجت یعنی روز قیامت نافع است چنانچه مال ذخیره در روز فقر و احتیاج

بکار می آید و توشه او معروف یعنی اتیان بواجبات و مستحبات است زیرا که معروف در سفر آخرت عمده است چون توشه از

برای مسافر و ماوا و مکان او مصالحه با خلق است چه مصالحه با خلایق موجب آرام است و راهنمای او هدایت است زیرا که

چنانچه مسافر بی دلیل گمراه میشود غالباً همچنین عالم بی هدایت سبحانی بسبیل الحق کما ینبغی نمیرسد و هدایت چنانچه

بعضی از محققین ذکر نموده اند بر پنج نوع است اول افاضه قوای ظاهره و باطنه که بسبب آنها ادعی راه بمصالح خود میبرد

دویم اقامه دلایل عقلیه که فارق میان حق و باطل و صلاح و فساد اند سیوم ارسال رسل و انزال کتب چهارم کشف اسرار

در خواب یا بوحی یا الهام پنجم ازاله علایق جسمانیه و عوایق نفسانیه و اظهار تجلیات ربانیه بحیثیتی که بجز ذات

واحد حقیقی منظور نظر نباشد و اغیار لاشئ محض و معدوم صرف نمایند و در جمیع حرکات و سکنات منظور غیر رضا

جوئی او نباشد و این مرتبه هدایت خاتم النبیین و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین است و رفیق او دوستی

نیکو کاران است زیرا که دوستی اخیار چون رفیق موافق موجب دفع وحشت و حصول انس است عنه عن علی بن ابرهیم

تا فضل محض حضرت صادق صلوات الله علیه فرمود که هر کس که فرا گیرد علم را از جهت رضای او و بزرگ خوانده میشود در ملکوت آسمانها

پس میگویند ملائکه آسمانها بیکدیگر که فلان کس فرا گرفت علم را و عمل کرد باو و تعلیم دیگران کرد همه محض از برای

خدا عزوجل فضلٌ ولما ثبت ان کمال العلم انما هو بالعمل تا و قد ... چون ثابت شد که کمال علم بسبب عمل است

و بس ظاهر میشود که در علوم بعد از معرفت حق سبحانه و تعالی اشرف از علم فقه نیست زیرا که فقه نسبت او در عمل بیش

[illegible]

فصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان
مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به تعرف اوامر الله تعـ فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام
الله تعـ اشرف المعلومات بعدما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا
بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن
عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلم قال دخل
رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا انه اعلم
الناس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي صلى الله عليه وآله ذاك
علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه وآله انما العلم ثلثة آية محكمة او فريضة
عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن
علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اراد الله تعـ بعبد خيرا فقهه في الدين عنه

---

از علوم دیگر است چه بسبب علم فقه دانسته میشود اوامر خدا تعـ تا انکه توان امتثال انها نمود و بسبب این علم دانسته میشود
نواهی وی تا انکه توان اجتناب از انها نمود و دیگر انکه معلوم او یعنی احکام خدا تعالی اشرف معلومات است بعد از معرفت
صانع و با این مراتب مذکوره ترتیب دهنده امور معاش است و باین نظم یافتن این علم تمام میشود کمال نوع انسان و چون
مصنف در مرتبه اقامت دلایل عقلیه نمود براینکه علم فقه بعد از معرفت صانع شریفترین علوم است از دلایل نقلیه نیز چند
حدیث برطبق او اقامت مینماید و میگوید که وقد رویناه بطرقنا عن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن تا عنه عن الحسین
بن محمد حضرت امام موسی بن جعفر صلوات الله علیهما فرمودند که روزی حضرت رسالت پناهی ص داخل مسجد شدند
دیدند جماعتی را که برگرد مردی بر آمده اند پرسیدند که چیست این مرد که جمعیت بر سر او شده گفتند که داناترین مردم است
بنسبهای عرب و جنگهای ایشان و جنگهائی که در جاهلیت میانه ایشان واقع شده و شعرهای ایشان حضرت امام موسی
علیه السلم فرمودند که پس حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله فرمودند که این علمیست که ضرر ندارد ندانستن او و نفعی
ندارد دانستن او علم نیست مگر سه چیز یکی آیه محکمه یعنی آیتی از آیات قرآنی که واضح الدلاله بوده باشد یا اینکه حکمش باقی
باشد و منسوخ نشده باشد دوم فریضه عادله یعنی واجبی که وجوبش موافق واقع باشد سوم سنت قایمه یعنی مستحبی
که حکم باستحباب او از شارع ثابت باشد و ما عدای اینها زیادتی است که دانستن او در کار نیست عنه عن الحسین بن محمد

عنه عن محمد بن اسمعیل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عیسی عن ربعی بن عبد الله عن رجل عن ابی جعفر علیه السلام
قال قال الکمال کل الکمال التفقه فی الدین والصبر علی النائبة وتقدیر المعیشة عنه عن محمد بن یحیی عن
احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابی ایوب الخزاز عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد الله علیه السلام قال ما من احد
یموت من المؤمنین احب الی ابلیس من موت فقیه عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن بعض
اصحابه عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا مات المؤمن الفقیه ثلم فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء عنه عن محمد بن
یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علی بن ابی حمزة قال سمعت ابا الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام یقول
اذا مات المؤمن الفقیه بکت علیه الملائکة وبقاع الارض التی کان یعبد الله تعالی علیها وابواب السماء التی کان
یصعد فیها باعماله وثلم فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء لان المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینة لها

---

تا عنه عن محمد بن اسمعیل حضرت صادق علیه السلام فرموده که هرگاه خدا تعالی اراده کند که به بنده خیری برساند او
را فقیه میگرداند در دین عنه عن محمد بن اسمعیل تا عنه عن محمد بن یحیی حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه فرموده
که کمال نهایت کمال تفقه در دین و صبر بر مصیبت و تقدیر معاش معیشت یعنی باندازه کردن اخراجات و احتراز نمودن
از اسراف و تقتیر است عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن تا عنه عن علی بن ابرهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده
که مرگ هیچ یک از مؤمنین دوست تر نیست نزد ابلیس از مرگ فقیه عنه عن علی بن ابرهیم تا عنه عن محمد بن یحیی
حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که هرگاه مؤمن فقیه بمیرد رخنه ای افتد در حصار اسلام که هیچ چیز او را نمی بندد
عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد تا و بالاسناد علی بن ابی حمزه میگوید که از حضرت امام موسی صلوات الله علیه شنیدم
که آنحضرت میفرمود که هرگاه مؤمنی بمیرد میگریند بر او فرشتگان و بقعهای زمینی که عبادت خدای تعالی میکرد در آن
بقعها و درهای آسمان که از آن درها بالا میبردند اعمال او را و رخنه در اسلام می افتد که هیچ چیز او را نمی بندد زیرا که
مؤمنین فقها حصارهای اسلامند چون حصار شهر از برای او یعنی چنانچه حصار شهر مانعست از دخول دشمن در او همچنین فقها
نیز مانعند از دخول دشمنان شیاطین جن و انس در اسلام و تصرف در او و بالاسناد السالف عن الشیخ تا و بالاسناد
حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حدیثی در باب حلال و حرام که او را فرا گیری از صادقی یعنی از معصومی بهتر است
از برای تو از دنیا و هرچه در دنیا است از طلا و نقره و بالاسناد عن احمد بن ابی عبد الله تا مفضل بن عمر میگوید که بحضرت
صادق صلوات الله علیه گفتم که شیعی دارم که دوست میدارد از شما سؤال کند از مسائل حلال و حرام و سؤال نخواهد کرد

بالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزرارى عن على بن الحسين السعد
اباذى عن احمد بن ابى عبد الله البرقى عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلم بن سالم عن رجل عن ابى عبد الله
عليه السلم قال حديث فى حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد
بن ابى عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابى عبد الله عليه السلم ان لى ابنا قد احب
ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لى وهل يسئل الناس عن شىء افضل من الحلال والحرام
فصل الحق عندنا ان الله تعالى فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما فى العالم السفلى
من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل
او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله
فلا بد وان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية فى الحقيقة ليست بمنافع وانما هى دفع الالام فلا
يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه
منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع
من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل فى هذه الدار
المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد

---

از شما چیزی که نفعی باو نداشته باشد یعقوب گفت که پس آنحضرت فرمودند که آیا کسی سؤال میکند از چیزی که افضل از حلال
وحرام بوده باشد فصل غرض ازین فصل بیان احتیاج بعلم فقه است چنانچه قاعده مصنفین است که پیش از شروع
در مقصود در بیان حاجت بان علم مینمایند تا آنکه شارع در آن علم را زیادتی بصیرتی در تحصیل آن علم بهم رسد الحق عندنا
ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة تا وقد دونیا حق نزد ما امامیه رضوان الله علیهم اینست که خدای تعالی نیکو
و محکم کرده این افعال را که مشتمل بر حکمتهای بسیار اند مگر بواسطه غرضی و غایتی و شکی نیست که نوع انسان شریفترین موجودات
که بودند بر آسمان اند از اجسام پس واجبست که غرضی تعلق بخلق او گرفته باشد و ممکن نیست که غرض حصول ضرری باو رسد
باشد چه این غرض واقع نمیشود مگر نسبت بجاهلی یا عالمی که محتاج بضرر غیر باشد و مرتبه خدای عز و جل ازین بلند تر است
که جاهل یا محتاج بضرر غیر باشد پس متعین است که غرض از خلق او نفع باشد و جایز نیست که این غرض یعنی نفع عاید

شود

واشاعره درین مسئله بالماهیه سخن لغت نموده اند و قائل شده اند باینکه افعال خدای تعالی عز و جل معلل بغرضی نیست بسبب آنکه توهم نموده اند که غرضی اگر بوده باشد بسبب واجب تعالی عاید خواهد شد و این محال است و چون برایشان وارد است آیات قرآنی چون وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون این ایشان در جواب گفته اند که افعال واجب تعالی اگرچه معلل بغرضی نیست لیکن فواید بسیار بر هر فعلی از افعال او مترتب است و این آیات از برای بیان آن فواید است و این فواید را غایات نامیده اند و فرق میان غرض و غایه نموده اند باینکه فایده که بر فعلی مترتب شود اگر در حین فعل منظور فاعل بوده باشد غرض است والا غایه است و تحقیق این مسئله کما ینبغی در تعلیقات تفسیر بیضاوی مذکور است منه

وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير (٣١)
عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلم قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى
يتفقهوا في الدين وعنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن حماد عن عثمان بن عيسى عن علي بن
ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي
ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين
بن محمد بن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول عليكم
بيان
بالتفقه في دين الله تعالى ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا

---

شود چه خدای عز و جل مستغنی است از تحصیل نفع برای خود و کامل بالذات است و احتیاج بتحصیل کمالی ندارد پس لا بد است که
این نفع عاید بخلق شود و چون منافع دنیویه فی الحقیقة منافع نیستند بلکه دفع المها اند پس اطلاق لفظ نفع بر اینها
جایز نیست مگر بر نادری از آنها چون وجود و ایمان و امثال اینها پس معقول نیست که غرض از ایجاد این مخلوق شریف
نوع انسان نفع دنیوی باشد با اینکه این نفعهای دنیوی منقطع و زایل میشوند و مخلوطند بالمهائی که اضعاف آنهااند
پس لا بد است که غرض نفعی دیگر باشد غیر نفعهای دنیوی از نفعهائی که متعلق اند بمنافع اخروی و چون این نفع عظیم بی
مطالب نفیسه بی مواهب است بطالبی داده نمیشود بلکه حاصل نمیشود مگر باستحقاق و بهم نمیرسد مگر بسبب عمل در
این دنیا که این عمل مسبوق است بمعرفت کیفیت عمل که مشتمل است بر آن کیفیت این علم فقه پس احتیاج باین علم بسیار خواهد
بود برای تحصیل این نفع عظیم وقد روینا بالاسناد السابق وغیره تا عنه عن علی بن محمد بن عبد الله حضرت صادق صلوات
الله علیه فرموده که دوست میدارم که اصحاب من سرهای ایشان بتازیانه کوفته شود تا اینکه تفقه نمایند و مسایل دین خود
را بیاموزند وعنه عن علی بن محمد بن عبد الله تا عنه عن الحسین علی بن ابی حمزه کوید که از حضرت صادق صلوات الله علیه
شنیدم که آنحضرت فرمود بیاموزید مسائل دینی خود را زیرا که هر کس مسایل دین خود را نیاموخته باشد پس او اعرابی خواهد
بود که در مذمت ایشان خدای عز و جل فرموده که الاعراب اشد کفرا ونفاقا واجدر ان لا یعلموا حدود ما انزل الله بتحقیق
که خدای تعالی در کتاب مجید خود میفرماید که فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین الآیة یعنی باید که از هر فرقه طایفه
بیرون روند تا اینکه مسایل دین خود را بیاموزند و انذار و تخویف قوم خود نمایند از غضب الهی چون بقوم خود رجوع نمایند
شاید که ایشان بترسند و از کفر و معاصی باز ایستند و اعراب جمع عرب نیست بلکه او واحدی ندارد و ایشان سکان بادیه اند

عنه

وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي
عن ابيه قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال
ابو عبد الله عليه السلم لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلم يقول تفقهوا
والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام فصل

---

عنه عن الحسين بن محمد تا وبالاسناد مفضل بن عمر گويد كه از حضرت صادق صلوات الله عليه شنيدم كه ميفرمودند كه لازم
سازيد بر خود فرا گرفتن مسايل دين خداي تعالي را و اعرابي نباشيد زيرا كه هر كه مسايل دين خود را نداند خداي تعالي نظر رحمت
باو نخواهد كرد در روز قيامت و عمل او را پاكيزه نخواهد ساخت يا انكه مضاعف نخواهد نمود وبالاسناد السالف تا
بالاسناد حضرت صادق صلوات الله عليه فرمودند كه اگر بياورند بر پيش من جواني از جوانان شيعه كه مسايل دين خود را
نياموخته باشد من او را البته تاديب خواهم نمود و حضرت صادق عليه السلم فرمودند كه حضرت باقر عليه السلم ميفرمودند كه بياموزيد
مسايل دين را و اگر نه شما اعراب خواهيد بود وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد تا الفصل اسحق گويد كه از حضرت
صادق صلوات الله عليه شنيدم كه آنحضرت ميفرمودند كاشكي تازيانه بر سر اصحاب من ميزدند تا انكه تفقه مينمودند در
مسايل حلال و حرام فصل غرض از اين فصل بيان رسم علم فقه است چنانچه قاعده مصنفين است كه پيش از شروع در
مقصود تصور آن علم نيز ذكر مينمايند و مصنف رحمه الله معني لغوي فقه و اصطلاحي هر دو را بيان ميفرمايند تا انكه بسبب
بيان معني لغوي و اصطلاحي ظاهر شود كه ان عبارت از عموم و خصوص است و ميفرمايند كه الفقه في اللغة الفهم و في
الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية تا و قد او و دد فقه در لغت عرب بمعني فهم است و در اصطلاح فقها
علم باحكام شرعيه فرعيه است كه ان علم مستنبط باشد از ادله تفصيليه كه كتاب و سنت و اجماع و دليل عقل است پس بسبب
تقييد علم باحكام بيرون ميرود از تعريف علم بذوات چون شناختن زيد مثلا و علم بصفات نيز بيرون ميرود چون
معرفت كرم و شجاعت او و علم بافعال نيز باين قيد بيرون ميرود چون معرفت كتابت و خياطت او و بتقييد
بيرون ميرود علم باحكام غير شرعيه چون معرفت احكام عقليه محضه و دانستن احكام لغويه و بتقييد فرعيه بيرون
ميرود احكام شرعيه اصوليه چون معرفت واجب تعالي و صفات ذاتيه و فعليه او و بتقييد عن ادلتها بيرون ميرود علم خدا
تعالي و علم ملائكه و پيغمبران عليهم السلام زيرا كه علم خدا عز و جل ذاتيست و مستنبط از چيزي نيست و علم فرشتگان يا بطريق

[illegible]

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي المحض بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة

[illegible]

---

ملاحظهٔ لوح محفوظ یا بعنوان شنیدن آواز نیست که مخلوق خدا تعالی است علم انبیا یا بطریق وحی یا بعنوان الهام یا بطریق دیدن در خواب است یا بطریق شنیدن آواز چنانکه نسبت بحضرت موسی علیه السلام و پیغمبر ما صلی الله علیه وآله در بعضی از اوقات واقع شده بطریق استنباط از ادلهٔ تفصیلیه و بقید تفصیلیه بیرون میرود علم مقلد باحکام شرعیهٔ فرعیه زیرا که علم او ماخوذ از کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل نیست بلکه مستنبط از دلیل اجمالی است که جاریست در جمیع مسایل و هر مسئله از مسائل را از همین دلیل استنباط مینماید زیرا که هرگاه مقلد از مجتهد این مسئله را مثلا شنید که سلام رد کردن واجبست قیاسی ترتیب میدهد که از آن وجوب سلام بطریق نتیجه حاصل میشود چنانچه میگوید این مسئله ایست که مفتی فتوی داده و هر مسئله را که مفتی فتوی دهد حکم خدا تعالی درباره این مقلد همانست پس نتیجه میدهد که این حکم یعنی وجوب سلام حکم خدا تعالی است درباره او و همین قیاس را ترتیب میدهد در هر مسئله که براو از جانب مفتی وارد میشود پوشیده نماند که مراد مصنف از علم باین قول که یعلم بالضرورة معنی ظن است چه کبرای قیاس بر مذهب ما که قایل بتخطئهٔ مجتهد اند ظنی است پس نتیجه نیز ظنی خواهد بود بلی بر مذهب عامه که قایلند باینکه مجتهد مخطی نمی باشد کبری یقینی و نتیجه نیز یقینی خواهد بود و تحقیق این حرف در جواب ثانی سؤال ظن مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی وقد اورد علی هذا الحد انه ان کان المراد تا والجواب و بعضی اعتراض نموده اند بر این تعریف باینکه اگر مراد از احکام بعضی از احکام است تعریف

الجواب اما عن سؤال الاحکام فبانا نختار اولاً ان المراد بها البعض قولکم لا یطرد لدخول المقلد فیه قلنا
ممنوع اما علی القول بعدم تجزی الاجتهاد فظاهر اذ لا یتصور علی هذا التقدیر انفکاک العلم ببعض الاحکام
کذلک عن الاجتهاد فلا یحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما علی القول بالتجزی فالعلم المذکور داخل فی الفقه
ولا ضیر فیه لصدقه علیه حقیقة وکون العالم بذلک فقیهاً بالنسبة الی ذلک المعلوم اصطلاحاً وان صدق
علیه عنوان التقلید بالاضافة الی ما سواه ثم نختار ثانیاً ان المراد بها الکل کما هو الظاهر لکونها جمعاً محلی باللام
ولا ریب انه حقیقة فی العموم قولکم لا ینعکس لخروج اکثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجمیع التهیؤ له وهو ان یکون عنده ما
یکفیه فی استعلامه من المأخذ والشرایط بان یرجع الیه فیحکم واطلاق العلم علی مثل هذا التهیؤ شایع فی العرف فان فلان یعلم
النحو مثلاً ولا یراد ان مسائله حاضرة عنده علی التفصیل وح فعدم العلم بالحکم فی الحال الحاضر لا ینافیه واما عن سؤال

فانه یقال فی العرف

مانع نیست زیرا که مقلد داخل در تعریف فقیه خواهد شد هرگاه آن مقلد بعضی از احکام را از ادله تفصیلیه استنباط نموده
باشد زیرا که ما از این مقلد عامی محض نمیخواهیم که هیچ مسئله را استنباط ننموده باشد بلکه مراد ما از این مقلد کسی است که به مرتبه
اجتهاد نرسیده باشد هرگاه میشود که این مقلد عالم و قادر است بر تحصیل بعضی از مسایل بطریق استنباط از ادله تفصیلیه بسبب
آنکه رتبه عالی در علم دارد و حال آنکه چنین مقلدی را فقیه نمیدانند در اصطلاح و اگر مراد از احکام جمیع مسایل شرعیه است
تعریف جامع نخواهد بود زیرا که اکثر فقها از تعریف بیرون میروند اگر همه بیرون نروند زیرا که اکثر ایشان علم
بجمیع احکام شرعیه ندارند بلکه بعضی از احکام یا اکثر احکام را میدانند بعد از این اعتراض اعتراض دیگر نموده اند
بر این تعریف باین روش که اکثر مسایل فقه از قبیل ظن است زیرا که بنای مسایل فقه غالباً بر چیزی است که ظنی الدلالة
است یا باعتبار عموم یا اطلاق یا اجمال او مثلاً یا ظنی السند است باعتبار آنکه از اخبار احاد است مثلاً پس چگونه اطلاق
علم بر اینها جایز است والجواب اما عن سؤال الاحکام فبانا نختار اولاً ان المراد البعض تا واما عن سؤال الظن
و جواب اما از اعتراض احکام پس باین روش میگوییم که شق اول تردید را اختیار میکنیم اولاً و میگوییم که آنچه شما
میگفتید که لازم می آید عدم مانع نبودن تعریف ممنوع است اما بر قول بعدم تجزی اجتهاد پس ظاهر است این منع
زیرا که بر این تقدیر متصور نیست انفکاک علم ببعضی از مسایل بطریق استنباط از ادله تفصیلیه از اجتهاد و علم
بجمیع مسایل بطریق استنباط پس علم ببعضی از مسایل حاصل نمیشود از برای مقلد هر چند در مرتبه علم بنهایت رسیده
باشد و حاصل آنکه چون قائلین بعدم تجزی در اجتهاد میگویند که مجتهد جمیع دلایل از آیات و اخبار و اجماعات

ددلایل

عن سؤال الظنّ فیحمل العلم علی معناه الاعمّ اعنی ترجیح احد الطرفین وان لم یمنع من النقیض
ورح فیتناول الظنّ وهذا المعنی شایع فی الاستعمال سیّما فی الاحکام الشرعیّة وما یقال فی الجواب

و دلایل عقلیّهٔ معتبره را بتفصیل نه بیند و استنباط جمیع مسایلی که استنباطش از آنها ممکن است نکند او را
علم بهیچ مسئله ممکن نیست بنا بر این لازم می‌آید که این مقلدی که شما فرض کرده اید که استنباط بعضی
از مسایل از ادله نموده باشد او را علم بآن بعض حاصل نشود تا آنکه اجتهاد یعنی استنباط جمیع مسایل نماید پس
او از تعریف فقه بیرون خواهد بود و امّا بر قول بتجزی در اجتهاد اگرچه تعریف بر این مقلّد صادقست لیکن
ضرری ندارد چه برین مذهب رو واقع و اصطلاح این مقلّد داخلست در فقیه نسبت باین مسئله معلومهٔ
مستنبطه اگرچه اسم تقلید بر او صادقست نسبت بمسایل دیگر چه این طایفه تجویز میکنند که یکی در یک حال هم فقیه
و مجتهد باشد و هم مقلّد باعتبار دو مسئله و ثانیاً اختیار میکنیم شق ثانی تردید شما را و میگوئیم مراد از احکام جمیع
مسایل شرعیّه است چنانچه ظاهر لفظ است چه الاحکام در تعریف جمع معرّف بلام است و شکی نیست که جمع معرّف
بلام حقیقتست در عموم است و آنچه شما میگفتید که تعریف جامع نیست بسبب آنکه اکثر فقها از تعریف بدر میروند جواب
میگوئیم که بدر رفتن اکثر فقها از تعریف فقه ممنوعست زیرا که مراد از علم بجمیع این معنی نیست که جمیع مسائل را بالفعل
استنباط نموده باشد بلکه مراد اینست که مهیّای استنباط جمیع مسایل بوده باشد یعنی حاصل شده باشد از برای او
چیزهائی که کافیست او را در تحصیل علم بجمیع مسائل چون ماخذ احکام یعنی کتاب و سنّت و اجماع و دلیل عقلی که اعتبار نموده
اند و شرایط او چون معرفت لغت و نحو و منطق و امثال اینها که دخل در استنباط دارند باین طریق که هر مسئله که بر او
وارد شود تواند رجوع بادلّهٔ آنها نمود و حکم کرد و حاصل آنکه مراد از علم بجمیع مسائل ملکه ایست که بسبب او قادر بوده
باشد بر استنباط هر حکمی از احکام شرعیّه که بر او وارد شود گو بالفعل هیچ مسئله را استنباط نموده باشد و اطلاق
علم بر مثل این نحو و ملکه شایع است در عرف زیرا که میگویند فلانی عالم بعلم نحو است مثلاً و باین معنی نمیخواهند که
مسائل نحو بالفعل حاضر است نزد او بتفصیل بلکه باین معنی میخواهند که او را ملکه حاصل شده درین علم که هر مسئله
که بر او وارد شود از علم نحو بسهولت میتواند او را معلوم نمود و در این صورت فقهائی که تحصیل جمیع مسایل بالفعل ننموده
باشند از تعریف بدر نمیروند زیرا که عدم علم بحکم در زمان حاضر منافات ندارد با حصول ملکه که بسبب آن قادر بوده
استنباط جمیع مسایل بوده باشد و امّا عن سؤال الظنّ فیحمل العلم علی معناه الاعمّ اعنی ترجیح احد الطرفین تا وما یق

فی الجواب ایضا من ان الظن فی طریق الحکم لا فی نفسه و ظنیة الطریق لاینافی علمیة الحکم فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلین بان کل مجتهد مصیب کما سیأتی الکلام فیه انشاء الله تعالی فی مبحث الاجتهاد فلا وجه نکارته لهم و تبعهم فیه من لا یوافقهم علی هذا الاصل غفلة عن حقیقة الحال اصل

واما جواب از سؤال ظن را که میکنند که اکثر مسایل فقه ظنی است و اطلاق علم بر انها جایز نیست پس ما بر دو وش تقریر میکنیم که ما حمل نمائیم علم را در تعریف فقه بر معنی اعم یعنی ترجیح احد طرفین اگرچه مانع از احتمال نقیض نباشد و در اینصورت علم شامل ظن نیز خواهد بود و این معنی شایع است در استعمال خصوصا در احکام شرعیه که غالبا مراد از اطلاق علم بر انها معنی ظن است و بعضی از سؤال ظن بنحوی دیگر جواب گفته اند که حاصلش اینست که قبول نداریم که مسایل فقه ظنی بوده باشد هرچند که مستند انها ظنی است زیرا که هر حکمی از مستنبط بیرون اید مجتهد را جزم حاصل میشود باینکه حکم خدا تعالی درباره او اینست حتی اینکه اگر دو مجتهد در حکمی بنقیضین قایل شوند هر یک را جزم حاصلست باینکه حکم خدا تعالی درباره او اینست زیرا که خدا تعالی ظن مکلف را مناط احکام شرعیه گردانیده پس ظن او علت حکم خواهد بود و جزم بوجود علت موجب جزم بوجود معلولست بالضرورة پس ظن مجتهد باحکام موجب علم بان احکام خواهد بود و جزم بهم میرسد ورا باینکه برو واجبست عمل بان

وچون متمم شرح این جواب واضح نیست مصنف فرمایدکه وما یقال فی الجواب من ان الظن فی طریق الحکم تا فصل یعنی انچه بعضی در جواب از سؤال ظن گفته اند که ظن در طریق و مستند حکم است نه در نفس حکم و ظنی بودن طریق و مستند حکم منافات ندارد با علمی و یقینی بودن نفس حکم چه مجتهد مخطی نمی باشد و هرچه استنباط کند جزما حکم خداست درباره او پس ضعف این جواب ظاهر است نزد ما طایفه امامیه رضوان الله علیهم زیرا که اتفاق نموده اند امامیه رضی الله عنهم براینکه مجتهد گاه مخطی باشد زیرا که در هر مسئله از مسایل و هر واقعه از وقایع خدا تعالی حکم معینی مقرر فرموده پس اگر حکمی که مجتهد باجتهاد استنباط نموده همان حکم است مصیب است و اگر خلاف ان حکم معین باشد در اینصورت مخطی است اگرچه براو واجبست عمل باین حکم و معاقب نخواهد بود باین خطا پس هیچ مجتهدی را جزم بهم نمیرسد باینکه حکم خدا تنها این حکمست که او استنباط نموده بلکه او را ظن باین معنی حاصل میشود پس بر مذهب ما ظاهر است که ظن علت احکام نیست چه جایز است که ظن خطا باشد و اگر ظن علت حکم بوده باشد بر تقدیر خطا لازم می اید تخلف معلول از علت و این محال است و اما نزد مصوبه یعنی جمعی که قایلند

فصل اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتمال على مبادى
العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التى ليس هذا موضع ذكرها و رتبة هذا العلم متاخرة عن غيره
بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم و استغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا العلم
عن كيفية التكليف و ذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف و المكلف و اما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال و علم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال و من
هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق و فسادها و اما تاخره عن علم اللغة و
النحو و التصريف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب و السنة و احتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه
هى العلوم التى يجب تقدم معرفتها عليه فى الجملة و لبيان مقدار الحاجة منها محل اخر     فصل

---

باینکه هر مجتهدی مصیب است چنانچه بعد ازین ان شاء الله تعالی در بحث اجتهاد بحث این مسئله خواهد آمد پس اینجواب
صورتی دارد چه ایشان میگویند که خدا تعالی در هر مسئله از مسائل حکم معینی قرار نفرموده بلکه در هر مسئله احکام متعدده
قرار داده بحسب آراء مجتهدین یعنی از برای هر مجتهدی حکمی را مقرر فرموده که آن مجتهد برای خود استنباط نماید حتی اینکه
اگر یک مجتهد در دو وقت نقیضین را استنباط نماید حکم خدای تعالی در باره او در هر وقتی آنچیزیست که او استنباط نموده
در آن وقت پس بنا بر مذهب ایشان     هر مجتهدی را در هر مسئله جزم حاصل میشود باینکه حکمی که استنباط
نموده حکم خدا تعالی است پس بر مذهب ایشان ظن مجتهد علت حکم خواهد بود و از وجود او علم بوجود حکم بهم میرسد
و گویا این جواب را مصوبه گفته بودند ابتداء و تابع ایشان شده اند درین جواب کسانی که موافقت نموده اند با ایشان
در اصل تصویب از امامیه و جهت متابعت اینکه غافل شده اند از حقیقت حال و نیافته اند که این جواب تمام نمیشود مگر
بر مذهب تصویب فصل و اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض تا فصل بدانکه بعضی از علوم را شرافتیست
نسبت بعلم دیگر یا بسبب شرافت موضوع یا بسبب شرافت غایت آن علم چون علم الهی کلام که اشرف از جمیع علومست بجهة
باعتبار اینکه موضوع او که واجب تعالی است اشرف از جمیع اشیاء و غایت او که معرفت مبدا و معاد است اشرف از جمیع غایات
است و یا بسبب اینکه مشتملست بر مقدمات علوم متاخره چون منطق مثلا که اشرفست از علوم دیگر باعتبار اینکه محتاج
الیه سایر علوم است و ظاهر است که محتاج الیه اشرفست از محتاج یا بسببی دیگر از اسباب شرافت که اینمقام گنجایش ذکر آنها
ندارد چون شرافت باعتبار مسائل یا باعتبار تمامی دلایل و امثال اینها و مرتبه علم فقه متاخر است از غیر خود از علوم دیگر و علو

فصل ولا بدّ لكلّ علم ان يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها وتسمّى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه
ولا بدّ له من مقدّمات يتوقّف الاستدلال عليها ومن تصوّرات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمّى مجموع ذلك بالمبادئ
ولمّا كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحّة و
البطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلّفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلّفين من حيث الاقتضاء
والتخيير ومباديه ما يتوقّف عليه من المقدّمات كالكتاب والسنّة والاجماع ومن التصوّرات كحدّ الموضوع
واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئيّة المستدلّ عليها فيه

المقصد

دیگر برا و شرافت دارند باعتبار ثالث یعنی باعتبار اشتمال اینها بر مبادی علم فقه زیرا که احتیاج بسایر علوم دارد بخلاف
علوم دیگر که همه از او مستغنیند اگرچه علم فقه اشرف است از کل اینها باعتبار غایت زیرا که فایده علم فقه ارتکاب اوامر
واجتناب نواهی است که موجب فوز بسعادات دنیویه و اخرویه است و این اشرف غایات است بعد از غایت علم کلام امّا تاخّر
علم فقه از علم کلام واحتیاج او بآن زیرا که در علم فقه بحث میشود از چگونگی تکلیف و این بحث مسبوقست ببحث از معرفت
نفس تکلیف و مکلِّف بکسر لام یعنی تکلیف کننده که واجب تعالی و رسول است صلّی الله علیه و آله و خلیفه او و این همه در علم
کلام دانسته میشود و امّا تاخّر علم فقه از علم اصول فقه پس ظاهر است زیرا که این علم بدیهی نیست بلکه نظریست محتاج به
استدلال است و علم اصول فقه متضمّن بیان کیفیّت استدلال است و از این دلیل ظاهر میشود وجه تاخّر علم فقه از علم منطق
نیز زیرا که علم منطق متکفّل بیان صحّت طرق استدلال و فساد آنها است و امّا تاخّر علم فقه از علم لغت و نحو و صرف پس از
اینجهة است که از جمله مبادی این علم کتاب و سنّت است واحتیاج علم بکتاب و سنّت باین سه علم ظاهر است پس این علوم یعنی
کلام و منطق و لغت و صرف و نحو علوم‌اند که واجبست تقدّم معرفت آنها بر علم فقه فی الجملة و بیان مقدار حاجت
از این علوم در محلّ دیگر دانسته شده و حاصل آنچه محقّقین ذکر نموده‌اند در مقدار حاجت اینست که بعد از اثبات صانع
و صفات لایقه او و اثبات رسول و امام و حشر و نشر واجبست از برای شروع در فقه دانستن علوم عربیّت و منطق تا آنکه
او را در هر علمی از آن علوم ملکه بهم رسد که هر مسئله از مسایل آن علم که بر او وارد شود بسهولت تواند تحصیل نمود
هر چند بعنوان رجوع بکتب معتبره آن علم باشد و لازم نیست که جمیع مسائل آن علم بالفعل نزد او حاضر باشد فصل
ولا بدّ لکلّ علم ان یکون باحثاً عن امور لاحقة لغیرها تا المقصد و ضروریست که در هر علمی بحث شود از احکامی که
عارض غیر میشوند و این احکام را مسائل آن علم و آن غیر را موضوع او میدانند چنانچه در علم نحو مثلاً بحث میشود از احوال

المقصد الثانی فی تحقیق مهمات المباحث الاصولیة التی هی الاساس لبناء الاحکام الشرعیة وفیه مطالب المطلب
الاول فی مبدء من مباحث الالفاظ تقسیم اللفظ والمعنی ان اتحدا فاما ان یمنع نفس تصور المعنی من وقوع الشرکة
فیه وهو الجزئی اولا یمنع وهو الکلی ثم الکلی اما ان یتساوی معناه فی جمیع موارده وهو المتواطی او یتفاوت و
هو المشکک وان تکثرا فالالفاظ متباینة سواء کانت المعانی متصلة کالذات والصفة او منفصلة کالضدین
وان تکثرت الالفاظ واتحد المعنی فهی مترادفة وان تکثرت المعانی واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترک وان
اختص الوضع باحدها ثم استعمل فی الباقی من غیر ان یغلب فیه فهو الحقیقة والمجاز وان غلب وکان
الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوی والشرعی او العرفی وان کان بدون المناسبة فهو المرتجل اصل

که عارض کلمه وکلام میشوند چون رفع فاعل ونصب مفعول وجر مضاف الیه ومعلیة بودن جمله واسمیه بودن او وا[illegible]
اینها وانها را مسایل علم نحو وکلمه وکلام را موضوع او مینامند وهمچنین ضرور است هر علمی را از مقدماتی که موقوف
علیه استکمال مسایل این علم است واز تصور موضوع آن علم وتصور اجزاء موضوع او اگر موضوع مرکب باشد چون موضوع
علم نحو که مجموع کلمه وکلام است واز تصور جزئیات موضوع او اجمالا چون جزئیات کلمه وکلام مانند اسم وفعل وحرف
وجمله اسمیه وفعلیه وظرفیه ونظایر اینها ومجموع این مقدمات را مبادی آن علم مینامند وچون بحث در علم فقه از احکام شرعیة
خمسه میشود یعنی وجوب وندب واباحة وکراهة وحرمت واز صحت وبطلان که لازم احکام شرعیه اند از آن حیث که اینها
عارض افعال مکلفین میشوند واین صحت وبطلان را حکم وضعی نیز مینامند اصطلاحا پس لامحاله موضوع علم فقه افعال
مکلفین خواهد بود از حیثیت اقتضا وتخییر ومراد از اقتضا وجوب فعل است یا وجوب ترک او بر مکلف واین معنی شامل
وجوب وحرمت هر دو است ومراد از تخییر عدم وجوب فعل وترک است واین شامل کراهت وندب واباحت است وحکم
وضعی یعنی صحت وبطلان لازم آن احکام خمسه است در تحت حیثیت داخل خواهد بود ومبادی علم فقه چیزهایی اند که
موقوف علیه علم فقه اند از مقدمات او چون کتاب وسنت واجماع ومصنف ره مقدمه چهارم یعنی دلیل عقلی را ذکر نمود
باعتبار اینکه هر دلیل عقلی را امامیه رضوان الله علیهم اعتبار نمیکنند بلکه اعتبار مخصوص بدلایل عقلیه است که مستنبط
از کتاب وسنت باشد پس فی الحقیقة او بکتاب وسنت راجع است وممکن است که بگوییم کالکتاب فرمود از جهت اشاره باینکه
مقدمات منحصر در امور مذکوره نیست بلکه مقدمه دیگر نیز میباشد که آن دلیل عقل است وهمچنین لابد است طالب علم فقه
را از چند تصور چون تصور موضوع او که عبارت از افعال مکلفین است واز تصور اجزاء او یعنی تصور معنی افعال ومکلف

از تصور جزئیات افعال مکلفین چون نماز و روزه و حج و جهاد و امثال اینها و مسایل علم فقه عبارتند از مطالب خبریه
که استدلال بر آنها واقع میشود در این علم المقصد الثانی فی تحقیق مهمات المباحث الاصولیة التی هی تا اصل مقصد دوم
از دو مقصد مقدمه کتاب در تحقیق مطالب مهمه اصول فقه است که موقوف علیه او میشود زیرا که اصلند از برای بنای احکام
شرعیه و در این مقصد چند مطلب است مطلب اول در قلیلی از مباحث الفاظ و تقسیم در کلام مصنف ره خبر مبتدا محذوف است
و تقدیر چنین است که هذا تقسیم یعنی این خبر مذکور میشود مقصود از او تقسیم لفظ است و آن اینست که لفظ و معنی اگر هر دو
واحد باشد پس یا مانع است نفس تصور معنی از وقوع شرکت بین کثیرین یعنی بمجرد تصور آن معنی عقل تجویز صدق او بر
کثیرین نمیکند پس این معنی جزئیست چون معنی زید که آن ذات مشخص است و عقل تجویز نمیکند که آن ذات مشخص بر چند
ذات صادق آید و آن لفظی که دلالت دارد بر این معنی نیز جزئی مینامند مجازا و مراد از جزئی در اینجا جزئی حقیقی است و جزئی
را معنی دیگر نیز هست که او را اضافی میگویند و آن چیزیست که مندرج باشد در تحت کلی خواه بر کثیرین صادق آید یا نه
چون زید که مندرج است در تحت انسان و انسان که مندرج است در تحت حیوان یا نفس تصور معنی مانع از وقوع شرکت بین
کثیرین نیست بلکه عقل تجویز او بر کثیرین میکند و آنرا کلی مینامند چون معنی انسان که حیوان ناطق است و بر کثیرین صادق
می آید و لفظ او را نیز مجازا کلی میگویند و مراد مصنف ره از معنی چیزیست که مقصود است از لفظ خواه معنی حقیقی باشد
خواه معنی مجازی بدلیل اینکه حقیقت و مجاز را از اقسام متکثر المعنی میشمارد و لفظ کلی یا اینست که معنی او متساوی
است در جمیع افراد و او را متواطی مینامند زیرا که تواطؤ بمعنی توافق است و این افراد نیز متوافقند در این معنی
کلی یا اینست که متفاوتست در افراد خود و این تفاوت یا بزیادتی و نقصانست چون مقدار نسبت بیک ذراع و دو ذراع
یا باولیتست یعنی بعضی از افراد مقدمست بر بعضی دیگر و یا باولویت است یعنی نسبت و بعضی از افراد اولی است
از نسبت او بعضی دیگر چون وجود که او متفاوتست در خالق و مخلوق باین دو اعتبار چه وجود خالق مقدم بر وجود ممکنات
و اولی است باعتبار آنکه عین ذات اوست و آثار که بر او مترتب میشود بیشتر است و یا بشدت و ضعف است چون بیاض نسبت
به بیاض برف و غیر او و این را مشکک مینامند زیرا که در شک می اندازد سامع را در اینکه یا او متواطی است یا مشترک
لفظی است باعتبار توافق افراد او در اصل معنی و تخالف آنها بیکی از وجوه مذکوره و اگر لفظ و معنی متکثر باشند یعنی
چند لفظ باشد بازاء چند معنی باین عنوان که هر لفظی موضوع از برای یک معنی بوده باشد این الفاظ را متباینه
میخوانند زیرا که معانی ایشان متباین و متغایر یکدیگرند چون انسان و فرس خواه این معانی منفصل بوده باشند

٢ یعنی علم فقه

بیکدیگر چون ذات وصفت آن ذات که این معنی مباین یکدیگرند لیکن معنی ثانی متصل است باول چون سیف در
قطع یا منفصل باشد از یکدیگر نداشته باشد چون نصد این معنی در لفظی که میان معنی ایشان تخالفی باشد و باهم در
محل واحد جمع نشوند خواه مباین ایشان تضاد حقیقی چون سواد و بیاض و اسود و ابیض یا تضاد مشهوری باشد چون حمرة
وصفرة و احمر و اصفر یا غیر این از اقسام تقابل و اگر الفاظ بسیار باشد و معنی واحد پس این الفاظ را مترادفه میگویند
از باب استعارة چه تشبیه نموده اند این الفاظ را نسبت باین معنی واحد بجماعتی که سوار شده باشند بر اسب احد
بعد چنانچه ایشان را مترادفان میگویند این الفاظ را نیز مترادفات مینامند چون غضنفر و اسد و لیث و امثال اینها و اگر
معانی بسیار باشد و لفظ یکی باشد پس اگر معانی متکثره از برای آن لفظ واحد حاصل است از وضع واحد یعنی در
اصطلاح از برای هر یک از آن معانی موضوعست ابتداء بی ملاحظه مناسبتی میانه او و معنی دیگر آن لفظ را مشترک
لفظی مینامند چون لفظ عین نسبت بچشم و چشمه و میزان و طلا و غیر ذلک که در اصطلاح و عرف لغویین که از برای
هر یک از این معانی موضوع شده بوضع تازه بی ملاحظه مناسبتی میانه این اوضاع و اگر وضع مخصص بیکی از این
معانی بوده باشد و در معانی دیگر مستعمل شود بواسطه علاقه و غالب نشده باشد استعمال او در معنی دیگر آن لفظ
را نسبت باین دو معنی حقیقت و مجاز میگویند حقیقت نسبت بموضوع له و مجاز نسبت بآن معنی دیگر و اگر غالب
شده باشد استعمال لفظ در معنی دیگر بحیثیتی که هرگاه مجرد از قرینه مذکور شود معنی ثانی متبادر و مفهوم باشد پس
اگر استعمال او در معنی ثانی بسبب ملاحظه مناسبتی است میانه او و موضوع له آن لفظ را نسبت بآن معنی ثانی منقول
مینامند پس اگر ناقل اهل لغت باشد آن لفظ را منقول لغوی مینامند و اگر ناقل اهل شرع باشد او را منقول شرعی
میخوانند چون صلوة در لغت بمعنی دعاست و در اصطلاح اهل شرع نقل شده باین افعال مخصوصه باعتبار
اشتمال آنها بر دعا و اگر ناقل اهل عرف عام باشد او را منقول عرفی میگویند چون دابه که در لغت موضوع بوده از
برای هر چیز بر روی زمین حرکت کند و در عرف عام اختصاص یافته بفرس و اگر ناقل عرف و اصطلاح جمعی خاص باشد
او را منقول اصطلاحی مینامند چون اصطلاح نحاة در اسم و فعل و حرف که اسم در لغت بمعنی علامت بوده و در اصطلاح
ایشان تخصیص یافته بعلامت خاص یعنی کلمه که دلالت کند بر معنی فی نفسه مقترن باحد ازمنه ثلثه نباشد و علی هذا
القیاس و منقول شرعی اگرچه داخل منقول اصطلاحی است لیکن مصنف سره او را علیحده ذکر نمود بواسطه اشاره بشرافت
او و از برای تمهید مقدمه بحث حقیقت شرعیه و اگر استعمال او در غیر موضوع له بدون مناسبت باشد او را مرتجل مینامند

چون

تضاد حقیقی در سواد و بیاض آنست که دو وجودی باشند که باهم در محل واحد جمع نشوند و میانه ایشان غایت خلاف بوده باشد و تضاد مشهوری دو وجودی باشند که باهم در محل واحد جمع نشوند و میانه ایشان غایت خلاف نبوده باشد چون حمره و صفره چه تخالفی که میان حمره و بیاض است بیش از تخالفی است که میان حمره و صفره است و هم چنین تخالفی که میان صفره و سواد است بیشتر است منه

قید وضع واحد احتراز از مثل صلوة و حج و امثال اینها است از الفاظی که معانی متعدده داشته باشند لیکن نه در یک وضع و یک اصطلاح بلکه بسبب تعدد اوضاع و اصطلاحات و در هر وضع و اصطلاحی مخصوص بیک معنی بوده باشند مثلا صلوة که دو معنی دارد یکی دعا و دیگری افعال مخصوصه شرعیه لیکن هر یک از این دو معنی حاصل است از برای او در یک اصطلاح و وضع یکی بوضع و اصطلاح لغویین و دیگری بوضع و اصطلاح اهل شرع منه

اصلٌ لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كلٍ فريق وقبل
الخوض في الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول النزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة
في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها
في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك
المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه
اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ
في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فتكون حقايق عرفية
خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة
بناءً على الاول وعلى اللغوية بناءً على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف انتهى

---

چون جعفر که در لغت موضوع بود از برای نهر صغیر و بعد از ان علم شده از برای شخص انسانی بواسطه ملاحظه
مناسبتی میانه او و معنی اول اصلٌ لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا تا
آخر شکی نیست در وجود حقیقت لغوی چه بدیهی است که بسیاری از الفاظ مستعملند در موضوع له لغوی چون لفظ
سما و ارض و غیر اینها و حقیقت لغوی کلمه ایست مستعمل در موضوع له لغوی و نیز در وجود حقیقت عرفی زیرا که الفاظ
بسیار مستعمل شده اند در عرف عام و عرف خاص در غیر موضوع له لغوی بواسطه مناسبت میانه اینها و معانی لغویه
چون لفظ دابه و اسم و فعل و امثال اینها و اما حقیقت شرعی پس خلاف شده در وجود او و عدم او و به هر طرفی قومی
قایل شده اند و پیش از شروع در استدلال ضرور است تحریر و تنقیح محل نزاع پس میگوییم که نزاعی نیست در اینکه الفاظی
که متداولند بر لسان اهل شرع و مستعملند در خلاف معانی لغویه حقیقت شده اند الحال در این معانی چون استعمال
صلوة در افعال مخصوصه بعد از انکه موضوع بوده در لغت از برای دعا و استعمال زکوة در قدر معینی که بیرون باید
کرد از مال بشرایط مخصوصه بعد از انکه در لغت موضوع بوده از برای نماء و زیاد شدن و استعمال حج در اداء عبادات
مخصوصه بعد از انکه در لغت موضوع بوده از برای مطلق قصد و نزاع در اینست که ایا حقیقت شدن این الفاظ در این
معانی بوضع و تعیین شارع است این الفاظ را برای این معانی بحیثیتی که دلالت کند بر این معانی بی قرینه تا اینکه
لازم اید که این الفاظ حقایق شرعیه باشند در این معانی یا انکه بوضع شارع نیست بلکه بواسطه غلبه استعمال این

احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان
الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني
منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها
اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق
شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في
غير معانيها بالمناسبة للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك
معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم تكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى
فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة

---

الفاظ است درین معانی در زبان اهل شرع یعنی علما و مجتهدین و شارع استعمال نکرده بود الفاظ را درین معانی
مگر بواسطه قرینه بطریق مجاز تا انکه این الفاظ حقایق عرفیه خاصه یعنی اصطلاحیه اهل شرع باشند نه حقایق
شرعیه و فایده این خلاف ظاهر میشود در صورتیکه این الفاظ بی قرینه در استعمالی در کلام شارع واقع شده باشند
زیرا که این الفاظ را در اینصورت باید حمل بر معانی شرعیه نمود بنا بر اول که اینها حقیقت شرعی باشند چه استعمال لفظ در
حقیقی محتاج بقرینه نیست و باید حمل بر معانی لغویه نمود بنا بر ثانی چه لفظ هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی باشد
محمول است بر معنی حقیقی و اما هرگاه این الفاظ مستعمل شوند در کلام اهل شرع پس محمول بر معانی شرعیه اند اتفاقا
زیرا که در اصطلاح ایشان حقیقت درین معانی است بلا نزاع احتج المثبتون بانا نقطع تا اورد احتجاج نموده اند قائلین
بثبوت حقیقت شرعیه باین روش که ما جزم داریم باینکه صلوة اسم است از برای رکعات مخصوصه با آنچه در انها واقع میشود
از اقوال و هیئات چون قیام و انحنا جهة رکوع و سجود و جلوس و بلند کردن دستها و غیر ذلک و زکوة اسم است از برای اداء
مال مخصوص و صیام از برای امساک مخصوص و حج از برای قصد مخصوص و جزم نیز داریم باینکه این معانی متبادر میشوند بافهام
در حین اطلاق این الفاظ و تبادر علامت حقیقت است بعد ازین میگوئیم که تبادر این معانی و حقیقت شدن این الفاظ در
انها حاصل نشده مگر بتصرف شارع و نقل او این الفاظ را از معانی لغویه باین معانی و این معنی حقیقت شرعیه است و اورد
علیه انه لا یلزم تا ورد اعتراض نموده اند برین دلیل باینکه لازم نمی اید از استعمال این الفاظ در غیر معانی لغویه اینکه اینها

وفی کلا هذین الوجهین مع اصل الحجة بحث اما فی الحجة فلان دعوی کونها اسماء لمعانیها الشرعیة لسبقها منها
الی الفهم عند اطلاقها ان کانت بالنسبة الی اطلاق الشارع فهی ممنوعة وان کانت بالنظر الی اطلاق اهل الشرع
فالذی یلزم ح هو کونها حقایق عرفیة لهم لا حقایق شرعیة واما فی الوجه الاول فلان قوله فذلک معنی الحقیقة
الشرعیة ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغیر قرینة انما هو فی عرف اهل الشرع لا فی اطلاق الشارع فهی ح حقیقة
عرفیة لهم لا شرعیة واما فی الوجه الثانی فلما اوردناه علی الحجة من ان السبق الی الفهم بغیر قرینة انما هو بالنسبة الی المتشرعة لا الی الشارع

---

الفاظ حقایق شرعیة باشند بلکه جایز است که مجازات باشند یعنی شارع این الفاظ را در این معانی بعنوان مجاز استعمال
نموده باشد بعد از آن بسبب کثرت استعمال نزد اهل شرع حقیقت شده باشند ورد بوجهین احدهما تا وفی کلا هذین ورد
نموده اند این اعتراض را بدو وجه یکی آنکه اگر مراد شما از مجازیت این الفاظ اینست که شارع استعمال نموده است اینها را
در این معانی بواسطه مناسبت با معانی لغویة و از اهل لغت استعمال در این معانی بواسطه مناسبت با معانی معهود نبود
بعد از آن مشهور شده استعمال الفاظ در این معانی و افادة این معانی میکنند بدون قرینه پس این معنی حقیقت شرعیت
و مدعا ما ثابت است و اگر مراد از مجازیت این الفاظ نسبت باین معانی اینست که اهل لغت استعمال نموده اند این الفاظ را در این
معانی و شارع تابع ایشان شده است در این استعمال پس این خلاف ظاهر است زیرا که این معانی تازه بهم رسیده اند و اهل
لغت اینها را نمیدانستند و استعمال لفظ در معنی فرع معرفت این معنی است پس چگونه تواند بود که اهل لغت این الفاظ را در
این معانی بعنوان مجاز استعمال نموده باشند وجه ثانی رد اینکه این معانی فهمیده میشوند از الفاظ نزد اطلاق بدون قرینه و اگر
چنانچه مجازات لغوی میبودند بایستی که فهمیده نشوند مگر با قرینه چه فهم معانی مجازیة بدون قرینه ممتنع است وفی کلا هذین
الوجهین تا الحجة الناهضین و در هر یک از دو وجه رد اعتراض با اصل حجت بحثی وارد است و اعتراض بر آن حجت حق است
اما بحثی که بر حجت وارد است پس اینست که دعوای که در این دلیل نمودید که این الفاظ اسمند از برای این معانی شرعیة با
اینکه متبادر میشوند بفهم نزد مجرد اطلاق این الفاظ اگر نسبت باطلاق شارعست پس این دعوی تبادر ممنوعست و اگر نظر باطلاق
اهل شرعست مسلم است لیکن آنچه از این تبادر لازم می آید اینست که اینها حقایق عرفیة و اصطلاحیة اهل شرع باشند نه حقایق
شرعیة و ثانی محل نزاع است نه اول و اما بحثی که وارد است بر وجه اول رد اینست که میگوئیم قول شما که این معنی حقیقت شرعیة
است ممنوعست زیرا که اشتهار و افادة این معانی بدون قرینه در عرف اهل شرعست نه در اطلاق شارع پس این الفاظ
در این صورت حقایق عرفیة ایشان خواهند بود نه حقایق شرعیة اما در رد اعتراض بر وجه ثانی رد پس مثل آن اعتراضی است

حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين
بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهموها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا
لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا
يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع
فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا
لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن

كه وارد آورديم بر اصل حجة يعني اينكه تبادر اين معاني بفهم از اين الفاظ بدون قرينه نسبت باطلاق اهل شرع نسبت
باطلاق شارع پس اين الفاظ حقايق متشرعة خواهند بود نه حقايق شرعية حجة النافين تا اجيب عن الاول دليل
قائلين بعدم حقيقت شرعية دو چيز است يكي اينكه اگر ثابت باشد نقل نمودن شارع اين الفاظ را بغير معاني لغويه لازم
خواهد بود فهمانيدن نقل الفاظ را باين معاني اصطلاحيه بمخاطبين زيرا كه ايشان مكلفند بمعاني كه اين الفاظ متضمن
انها ميباشد و شكي نيست در فهمانيدن معني شرط تكليف است و فهمانيدن معني فرع فهمانيدن نقل است واگر مي فهمانيد نقل اين الفاظ
را باين معاني بمخاطبين مي بايست كه اين تفهيم بما نيز نقل شود زيرا كه باهم مشاركيم در تكليف با ايشان واگر نقل ميشد پس
اين نقل يا بعنوان تواتر ميبود يا بطريق احاد و تواتر يافت نشده جزما كه اگر متواتر ميبود بايستي كه خلاف نباشد از
نقل شارع زيرا كه تواتر مفيد علم ضروريست و احاد مفيد علم نميشد يا اينكه عادت در مثل اين نقل حكم ميكند بلزوم
تواتر زيرا كه دواعي بر اين نقل بسيار است پس انتفاء تواتري كه مقتضاء عادت است دليل است بر كذب اين نقل و وجه ثاني
اينكه اين الفاظ اگر حقايق شرعية باشند غير عربي خواهند بود و لازم باطل است پس ملزوم نيز باطل است بيان ملازمه
اينكه اختصاص الفاظ بلغات باعتبار دلالت اين الفاظ است بر معاني بسبب وضع اين الفاظ از براي اين معاني در ان لغات
و واضع لغت عرب اين الفاظ را وضع نموده از براي اين معاني شرعيه زيرا كه مفروض اينست كه دلالت اين الفاظ بر اين معاني
بسبب وضع شارع است پس عربي نخواهند بود و اما بطلان لازم يعني غير عربي بودن اين الفاظ زيرا كه اگر اين الفاظ غير عربي
باشد لازم ميايد كه قران عربي نباشد زيرا كه مشتمل است بر اين الفاظ و كتابي كه بعضي از او عربي باشد و بعضي ديگر غير
عربي كل او عربي نخواهد بود حال آنكه خداي تعالي ميفرمايد كه انا انزلناه قرانا عربيا يعني ضمير انزلناه راجع به قران

واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم
بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا
الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وفيه جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات
لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على
تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران
على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس
ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة
فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى
اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع الماء الذي هو احد
جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران باعتبارين لا
على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران

---

واجيب عن الاول تا وعن الثاني وجواب گفته شده از دليل اول ايشان باينكه فهمانيدن اين معاني را بمخاطبين و
بما باعتبار تكرار استعمال با قراين است چنانكه اطفال علم بلغات بهم ميرسانند بطريق تكرر استعمال با قراين بدون
اينكه تصريح كنند بوضع لفظ از براي ايشان چه اين تصريح ممتنع است نسبت بكسي كه معني هيچ لفظي را ندانسته باشد
واين طريقي است قطعي كه انكار او نميتوان نمود پس اگر مراد شما از تفهيم شارع بمخاطبين نقل اين الفاظ را بمعاني
شرعيه ونقل آن تفهيم بما معني ايست كه شامل اين نحو تفهيم بوده باشد منع ميكنيم بطلان لازم را بلكه ميگوئيم كه
تفهيم واقع شده نسبت بايشان ونسبت بما بنحو مذكور واگر مراد شما از تفهيم ونقل اينست كه شارع صريحا بگويد
كه من اين لفظ را از معني لغوي نقل نموده ام باين معني ملازمه را قبول نداريم يعني قبول نداريم كه اگر نقل شارع
ثابت باشد بايد صريحا بگويد كه من نقل كرده ام لفظ را باين معني چه شرط تكليف تفهيم است واين تصريح را لازم
ندارد بلكه ممكنست كه بطريق تكرر استعمال با قراين باشد وعن الثاني تا اذا عرفت هذا وجواب دليل ثاني ايشان باينكه
قبول نداريم كه اگر اين الفاظ حقايق شرعيه باشند درين معاني لازم ايد كه اين الفاظ غير عربي باشند چگونه غير عربي باشند

وحال

اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية
وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة واما كونه بعنوان الاستعمال
بطريق النقل وانه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها
الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح
لمذهب النافين وان كان المنقول عن دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين اصل

---

وحال آنکه شارع کردانیده است این الفاظ را حقایق شرعیه در حالتیکه مجازات لغویه اند ومعنی لغوی بجهت استعمال
این الفاظ در این معانی شرعیه باعتبار آنکه این معانی شرعیه مناسبتی دارند با معانی لغویه مجازات لغویه اند
واین معانی از قبیل سایر معانی مجازیه حادثه اند پس عربیه خواهند بود زیرا که مجازات حادثه الفاظ عربیه اند اگرچه
واضع لغت عرب تصریح بخصوص هریک از آنها نموده باشد زیرا که استقراء وتتبع کلام عرب دلالت میکند بر اینکه
ایشان نوع این مجازات را تجویز نموده اند وبر تقدیر تنزل در این مقام وتسلیم اینکه لازم می آید که این الفاظ غیر
عربیه باشند منع میکنیم بطلان تالی را وقبول نداریم که قرآن جمیع او عربیه باشد وضمیر در انزلناه راجع میشود بسوره
که انا انزلناه در آن سوره واقع است نه بقرآن وبتحقیق که قرآن را بر سوره وآیه نیز اطلاق میکنند چنانچه بر جمیع قرآن
اطلاق میکنند پس حمل قرآن بر ضمیر منافات ندارد با رجوع او بسوره اگر کسی اعتراض نماید که چگونه صحیح است اطلاق قرآن
بر سوره وحال آنکه صادق می آید بر هر سوره وآیه اینکه بعضی از قرآن است وبعضی از چیزی اسم آن چیز برا و صادق
نمی آید جواب میگوئیم که عدم جواز صدق اسم کل بر جزء در اسمیست که کل با جزء در مفهوم آن اسم شریک نبوده باشند
چون عشره که اسم است از برای ده عدد مخصوص پس بعضی از عشره صادق نمی آید بخلاف مثل لفظ ماء که او اسم است از
برای جسم بسیط بارد رطب بحسب طبیعت پس صادق می آید بر کل آبها وبر هر بعضی از آنها که فرض کنیم پس میگویند که این
بحر ماء است واز لفظ ما اراده میکنند مفهوم کلی را ومیگویند که بعضی از ماء است واراده می نمایند از این ما مجموع
آبهائی که او یکی از جزئیات آن مفهوم کلی است وقرآن از این قبیل است چه او موضوع است از برای لفظی که مجموع از چند [illegible]
باشد خواه مجموع از سور باشد یا مجموع از آیات یا مجموع از کلمات پس صادق می آید بر سوره اینکه قرآن است باعتبار اینکه
مجموع از آیات است وصادق می آید بر او بعضی اینکه بعضی از قرآن است باعتبار اینکه مراد از قرآن مجموع از سور است
یا اینکه میگوئیم که قرآن موضوع شده بحسب اشتراک لفظی از برای سوره بوضعی واز برای مجموع از آیات وسور بحسب وضعی

دیگر

چون عشره که بر نصف خود مثلا صادق نمی آید ح

اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان
القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا
فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في
الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر
في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي
جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان

---

دیگر پس باین اعتبار صحیح است که گفته شود که سوره قرآن است باعتبار وضع اول و بعضی از قرآن است باعتبار
وضع ثانی اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين تا اصل یعنی هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بر
تو ظاهر میشود ضعف هر دو دلیل یعنی دلیل مثبتین حقیقت شرعیه و دلیل نافین او و تحقیق درین مسئله اینست که
میگوییم شکی نیست در اینکه این الفاظ موضوع بوده اند از برای معانی لغویه و در اینکه این الفاظ حقایقند در آن
معانی بحسب لغت و معلوم نیست از حال شارع مگر اینکه استعمال نموده این الفاظ را در معانی اصطلاحیه و اما اینکه
این استعمال بطریق نقل است و حقیقت شرعی شده اند درین معانی یا آنکه مجازا استعمال نموده این الفاظ را درین
معانی و بعد از آن مشهور شده استعمال آنها درین معانی تا اینکه افاده میکند آنها را بدون قرینه پس هیچکدام
معلوم نیست زیرا که جایز است که شارع اعتماد نموده باشد در فهم مقصود از این الفاظ به قرائن حالیه یا مقالیه پس
باقی نمیماند ما را وثوق و اعتمادی بر افاده این معانی بدون قرینه و بدون وثوق و اعتماد بر افاده معانی بدون
قرینه مطلوب یعنی اثبات حقیقت شرعیه و حمل این الفاظ مجرده از قراین بر این معانی تمام نمیشود و حاصل آنکه
بعد از ظهور ضعف دلیل طرفین متوقفیم در الفاظی که معلوم است استعمال آنها در معانی شرعیه که آیا این استعمال
بعنوان حقیقت است یا بطریق مجاز پس ظاهر نمیشود حال الفاظی که مجرد اند از قراین که آیا مراد از آنها معانی لغویه
یا معانی شرعیه است و چون استعمال الفاظ در معانی لغویه شایع و ثابت است پس ظاهر اینست که این الفاظ مجرده از
قراین مستعمل در معانی لغویه باشند تا آنکه صارفی بهم رسد پس ترجیح از برای مذهب نافین است بر این تحقیق
اگرچه آنچه نقل شد از دلیل ایشان در ضعف با دلیل مثبتین شریک است اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة
العرب تا لنا على الجواز حق اینست که اشتراک لفظی در لغت عرب واقع است و مشترک لفظی لفظیست که موضوع بوده باشد

از

بطلان ما تمسّك به المانعون وعلى كونه مجازاً في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة
الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملاً في خلاف موضوعه لكن بوجود العلاقة المصحّحة للتجوّز
اعني علاقة الكلّ والجزء يجوّزه فيكون مجازاً فان قلت محلّ النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كلّ من المعنيين
بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كلّ منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي لا في المجموع
المركّب الذي احد المعنيين جزء منه سلّمنا لكن ليس كلّ جزء يصحّ اطلاقه على الكلّ بل اذا كان للكلّ تركّب حقيقي و
كان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكلّ بحسب العرف ايضاً كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت

---

ازبراى چند معنى باوضاع متعدّده بحسب تعدّد معانى چون لفظ قرء كه موضوع است ازبراى طهر وحيض بدو وضع ومحال است
اين را جماعتى قليلى چه اين قول بسيار شاذ وضعيفست والتفات باو ودليل او صورتى ندارد واينان ميگويند كه هر لفظى را
كه دعوى اشتراك لفظى او نمايند يا مشترك معنوى است ويا حقيقت ومجاز است وچون قرينه مجاز مخفى شده واين هر دو
معنى شايع شده اند توهم ميشود كه اين هر دو لفظ موضوع از اين لفظ بوده باشد ومخفى نيست كه تصريح اهل لغت باينكه
اين لفظ موضوعست ازبراى اين معنى واين معنى دافع اين احتمال بعيد است بعد از آن ميگوييم كه قائلين بوقوع اختلاف
نموده اند در جواز استعمال او در دو زيادة از يك معنى هرگاه جمع ميانه معانى ممكن باشد ومراد از امكان جمع ميانه معنيين
صحت ارادۀ هر دو است در اطلاق واحد چون عين اگر ممكنست از عين هم طلا وهم چشمه را متكلم اراده نموده باشد
بخلاف لفظ قرء كه درين كلام كه الآن هذه المرأة في القرء زيرا كه ممكن نيست كه يك زن در يك وقت طاهر وحائض هر دو
باشد ودرين قسم نزاع انيست كه استعمال لفظ يك اطلاق در هر دو معنى جايز نيست ودر قسم اول نزاع واقع شده پس
بعضى تجويز نموده اند اين استعمال را مطلقا خواه آن لفظ مشترك مفرد وخواه تثنيه وخواه جمع وخواه در كلام مثبت وخواه در
كلام منفى باشد ومنع نموده اين استعمال را بعضى ديگر مطلقا وتفصيل داده اند جمع ثالث پس منع نموده اند اين استعمال را
در مفرد وتجويز نموده اند در تثنيه وجمع خواه در كلام مثبت باشد وخواه در منفى وجمعى ديگر تفصيل ديگر نيز داده اند كه تجويز
نموده اند اين استعمال را در كلام منفى ونفى نموده اند جواز استعمال را در كلام مثبت بعد از اين خلاف مجوّزين اختلاف
نموده اند در اينكه اين استعمال آيا بعنوان حقيقت است يا بطريق مجاز پس بعضى از ايشان قائل شده اند باينكه استعمال
مشترك در دو معنى وزياده بطريق حقيقت است وبعضى از اين جماعت كه قائلند بحقيقت بودن اين استعمال مبالغه نموده اند
باين روش كه لفظ مشترك ظاهر است در جميع معانى هرگاه مجرّد از قراين بوده باشد پس واجبست حمل او بر جميع معانى در

قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل ح في مجموعهما معاً فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما
كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضياً لالغاء اعتبار قيد
الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا

---

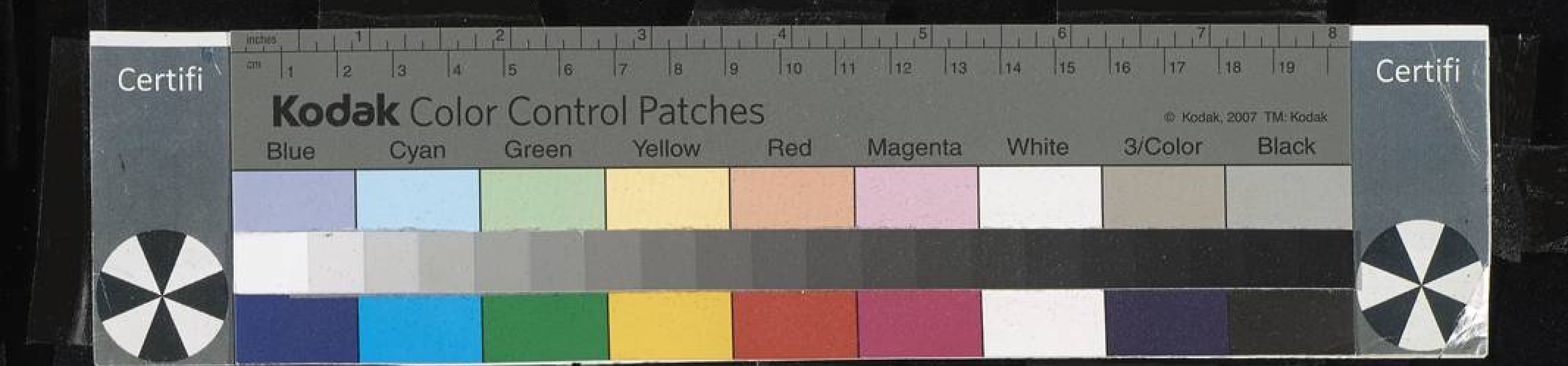
حالت انتفاء قرائن وجماعتى ديگر از مجوزين ميگويند كه اين استعمال بطريق مجاز است واقوى نزد من اينست كه جايز نيست
استعمال لفظ مشترك در زياده از يك معنى مطلقا ليكن در لفظ مفرد بعنوان مجاز است خواه در كلام مثبت باشد خواه
در كلام منفى ودر غير مفرد يعنى تثنيه وجمع بعنوان حقيقت است ومثبت ومنفى لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه
نا ولنا على كونه حقيقة دليل ما بر اصل جواز استعمال لفظ مشترك يعنى اطلاق در زياده از يك معنى اينست كه مانعى از
اين استعمال نيست بسبب آنكه ما بيان خواهيم نمود بطلان دليل مانعين را ودليل ما بر اينكه مجاز است در مفرد اينست
كه وحدت از او فهميده ميشود نزد اطلاق پس احتياج دارد بارادهٔ جميع معانى از او بر انداختن قيد وحدت پس لفظ مشترك
مستعمل خواهد بود در غير موضوع له خود ليكن وجود علاقهٔ مصححهٔ تجوز يعنى علاقهٔ كل وجزء تجويز اين تجوز مينمايد پس
مجاز خواهد بود وچون اين عبارت دو احتمال دارد يكى آنكه لفظ مشترك چون موضوعست از براى هر يك از معنيين باقيد
وحدت پس هرگاه مجموع معنيين يعنى كل واحد از اين دو معنى را بباشد لازم مى آيد انداختن قيد وحدت واراده اصل معنيين
كه جزء موضوع له اوست پس از قبيل استعمال لفظ كل خواهد بود در جزء بواسطهٔ علاقهٔ كليت وجزئيت واين معنى مراد مصنف
قدس سره وصحيح است واعتراضى براو وارد نيست واحتمال ثانى عكس اين احتمال است يعنى چون لفظ مشترك موضوعست
از براى هر يك از معنيين به تنهائى ودر اينجا مراد مجموع معنيين است من حيث المجموع پس از قبيل استعمال لفظ در كل خواهد
بود مجازاً بواسطهٔ علاقهٔ كليت وجزئيت ومعترض يعنى قائل فان قلت قلت اين كلام را حمل بر معنى ثانى نموده كه مراد مصنف
نيست واعتراض ميكند باين روش كه محل نزاع استعمال لفظ مفرد است در هر يك از معنيين باين طريق كه مراد از او در يك اطلاق
اين معنى وآن معنى هر دو باشد باين نحو كه هر يك از معنيين باستقلال قطع نظر از انضمام ديگرى مناط حكم ومتعلق اثبات
ونفى بوده باشند يعنى كلام مشتمل بر دو حكم بوده باشد ونزاع در اين نيست كه جايز است استعمال لفظ مشترك در
مجموع معنيين من حيث المجموع كه احد معنيين جزو اوست ومجموع مناط حكم ومتعلق اثبات ونفى بوده باشد به هر يك

ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الاترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل
بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على
ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته الخ

---

از معنيين بدون انضمام ديگرى حكمى متعلق نباشد واز دليل شما اين مى رسد كه جايز باشد استعمال لفظ مشترك
در مجموع معنيين من حيث المجموع چه احد معنيين كه موضوع له اوست جزو اين مجموع است وبر تقدير تسليم كه اين محل
نزاع بوده باشد مى گوييم كه جهة تصحيح اين تجوز علاقه كليت وجزئيت كافى نيست چه صحيح نيست اطلاق هر جزوى بر كل
بلكه اطلاق اسم جزو بر كل در صورتى جايز است كه تركيب حقيقى ميان اجزاء آن كل بوده باشد وجزو نيز چنين باشد كه با انتفاء
او كل منتفى شود بحسب عرف نيز چنانچه در واقع منتفى ميشود چون گردن از براى انسان بخلاف انگشت وناخن وامثال
اينها نيست كه با انتفاء اينها انسان منتفى نميشود پس اطلاق اسم اينها بر او جايز نيست وجواب اين اعتراض اينست كه مراد
ما از علاقه جزئيت اين نيست كه لفظ مشترك موضوع بود از براى احد معنيين واستعمال ميشود در اين صورت در مجموع
من حيث المجموع تا اينكه از قبيل اطلاق لفظ جزو وارادهٔ كل باشد چنانچه شما توهم نموده ايد تا اينكه وارد باشد اين اعتراض
بلكه مراد ما اينست كه چون لفظ مشترك حقيقت است در هر يك از معنيين با قيد وحدت پس استعمال او در هر دو
معنى باين عنوان كه هر يك مستقلاً متعلق حكم بوده باشد مقتضى اين خواهد بود كه قيد وحدت از هر يك افتاده شود
چنانكه ذكر كرديم ولفظ مشترك كه موضوع بود از براى هر يك با قيد وحدت تخصيص بايد ببعضى از موضوع له
كه اصل هر يك از معنيين است بدون قيد وحدت پس از قبيل اطلاق لفظ كل وارادهٔ جزو است واين تجوز مشروط
نيست بچيزى از چيزهائى كه در عكس او يعنى اطلاق لفظ جزو بر كل شرط است پس اعتراض وارد نيست ولنا على كونه
حقيقة في التثنية والجمع تا آخره المانع دليل ما بر اينكه استعمال لفظ مشترك در زياده از يك معنى بعنوان حقيقت
است در تثنيه وجمع بمنزله تكرير لفظ مفرد اند با عطف مفردات بر يكديگر زيرا كه زيدان در جاء في الزيدان بمنزله زيد و
زيد است حذف نموده اند زيد ثانى را وعوض او علامت تثنيه در آورده اند وهمچنين زيدون در جاء في الزيدون بتقدير
زيدٌ وزيدٌ وزيد است وچون بصير رسيد كه كسى اعتراض نمايد ومنع كند بودن تثنيه وجمع را بمنزله تكرير مفرد زيرا كه در مفردات
مكررة اتفاق بمجرد لفظ است ودر معنى مختلفند چه بديهى است كه معنى زيد اول غير معنى زيد ثانى وثالث است بخلاف

٢
اينكه تثنيه
وجمع
ع
٣
جائى نايب





احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معاً لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع
لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريداً لاحدهما
خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وقد فرض
استعماله في جميع معانيه فيكون مريداً لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معاً وكونه مريداً لهما معاً معناه ان لا يريد
هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد
ومن ارادة المجموع معاً عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب

مطريق الحقيقة

---

تثنيه و جمع که می باید مفردات ایشان متفق در معنی باشند چنانچه متفقند در لفظ و از این جهت زیدان را تاویل نموده اند به
دو مسمّی بزید و زیدون به سه مسمّی بزید و زیاده و حاصل آنکه از زید مسمّی بزید اراده شده مجازا و بعد از آن تثنیه و جمع
شده پس مفردات شریکند در مسمّی بزید بودن مصنف رحمه الله جواب فرموده باینکه اشتراک مفردات تثنیه و جمع در معنی خلاف
ظاهر است بلکه ظاهر اینست که معتبر باشد اتفاق در لفظ و بس نه در معنی در مفردات تثنیه و جمع نمی بینی که گفته میشود
زیدان و زیدون و آنچه شباهت باینها دارد از هر تثنیه و جمعی باینکه معنی در مفردات ایشان مختلفست چه بدیهی است که
معنی این زید غیر معنی آن زید است و تاویل بعضی زیدان را بدو مسمّی به زید و زیدون را به سه مسمّی بزید و زیاده از
اینجهة که خواسته اند که مفردات را مشترک در معنی نیز کرده اند تعسف و بعید است از صواب پس چنانکه در مفردات
مکرره اتفاق بمجرد لفظست در تثنیه و جمع نیز چنین است و تثنیه و جمع در قوة تکریر مفردها با عطف خواهند بود در مضمون
که تثنیه و جمع در قوة تکریر مفرد با عطف باشند پس چنانچه جایز است اراده معانی متعدده از الفاظ مفرده متعاطفه که
متحد و شریکند در لفظ باین روش که هر مفردی مستعمل باشد در معنی بطریق حقیقت پس همچنین آنچه بمنزله تکریر
مفردات با عطفست جایز است که از آن معانی متعدده اراده شود بعنوان حقیقت احتج المانع مطلقا تا والجواب انه منع

---

لفظ تثنیه احتجاج نموده مانع یعنی قایل بعدم جواز استعمال لفظ مشترک در زیاده از یکمعنی بنا اطلاق مطلقا در
مفرد و تثنیه و جمع در کلام مثبت و منفی باینکه اگر جایز باشد استعمال او در دو معنی البته این استعمال بطریق حقیقت
خواهد بود زیرا که مفروض اینست که این لفظ موضوعست از برای هر یک از این دو معنی و مفروض نیز اینست که استعمال
او در این دو معنی شده پس در هر دو بعنوان حقیقت مستعمل شده و هر گاه استعمال لفظ در هر دو معنی بعنوان حقیقت
بوده باشد لازم میاید که اراده احدهما تنها نیز شده باشد و اراده احدهما به تنهائی نیز نشده باشد و این محال است بیان

ملازمه





والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معًا لا بقائه لكل واحد منفردًا وغايته ما يمكن ان يقال
ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى
تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص
المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان
التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه
نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا. واحتج

---

ملازمه آنکه لفظ مشترك را در بعض صور سه معنی بهم میرسد این معنی بتنهائی و آن معنی بتنهائی و هر دو باهم و
مفروض اینست که لفظ مستعمل در جمیع معانی شده پس لازم می آید که متکلم اراده این بتنهائی و آن بتنهائی و هر دو باهم نموده
باشد و بودن متکلم مرید هر دو باهم باین معنی دارد که اراده نموده این را بتنهائی و نیز آن تنهائی پس لازم می آید از اراده متکلم
هر یک از این دو معنی را بطریق بدلیت نه اجتماع اینکه اکتفا نموده باشد بهر یک از آنها و اینکه بتنهائی هر یک مراد بوده باشد
و از اراده مجموع این لازم می آید که اکتفا ننموده باشد باحدهما و هر دو مراد بوده باشند بطریق اجتماع و این لازم مبینت که مذکور
شد والجواب انه مناقشة لفظية تا احتج من خص المنع بالمفرد و جواب دلیل ایشان اینکه این مناقشه لفظی است زیرا که
حاصل استدلال اینست که جایز نیست اطلاق لفظ مشترك بر جمیع معانی با قید انفراد و وحدت و مجوزین این را
انکار نمیکنند بلکه ایشان ادعا مینمایند جواز استعمال آن را در نفس معانی بدون قید انفراد و شما این را انکار ننموده اید
پس فی الحقیقه نزاعی میان شما و ایشان نیست بلکه نزاع بمجرد لفظ است و نهایت آنچه ممکنست که گفته شود از جانب
مستدل آنست که مدلول لفظ مشترك این معنی بتنهائی و آن معنی بتنهائی است پس هر گاه مستعمل شود در هر دو معنی
و از هر یک از معنیین سلب قید وحدت و انفراد شود لازم می آید که مستعمل در معنیین نباشد پس برمیگردد نزاع
میان شما و ایشان در نامیدن این استعمال در مفهومین نه با بطال اصل استعمال چه شما نیز قائلید بجواز استعمال در
اصل معنیین و این نزاع پر فایده ندارد احتج من خص المنع بالمفرد تا واحتج من خص الجواز بالنفی و احتجاج نموده اند
جمعی که مخصوص میدانند عدم جواز استعمال لفظ مشترك را در زیاده از یک معنی بلفظ مفرد و در تثنیه و جمع تجویز
این استعمال مینمایند باینکه تثنیه و جمع متعدد اند بحسب تقدیر چه زیدان زید و زید است و زیدون بتقدیر زید و زید

واحتجّ من خصّ الجواز بالنفي بانّ النفي يفيد العموم فيتعدّد بخلاف الاثبات وجوابه انّ النفي انّما هو للمعنى
المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعدّداً فمن اين يجيء التعدّد في النفي حجّة مجوّزيه حقيقة انّ ما وضع
له اللفظ واستعمل فيه هو كلّ من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان
الماهيّة لا بشرط شيء وهو متحقّق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كلّ
منهما والجواب انّ الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك آية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع
له فيه ليس هو الماهيّة لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء وامّا فيما عداه فالمدّعى حقّ كما اسلفناه وحجّة

---

و زید است پس جایز است که مدلولشان متعدّد باشد و از هر مفردی یک معنی مراد باشد بخلاف مفرد و جواب گفته شد
از دلیل ایشان باینکه تثنیه و جمع افاده نمیکند مگر تعدّد معنی را که مستفاد میشود از مفرد پس اگر مفرد افادهٔ تعدّد
کند بسبب اینکه مستعمل بوده باشد در معانی متعدّده در یک استعمال اینها نیز افاده تعدّد خواهند نمود والّا فلا پس فرق
میان مفرد و تثنیه و جمع در این حکم نیست و بر این جواب بحثی وارد است که دانسته میشود از آنچه ما پیش ذکر نمودیم چه این
جواب مبنی است بر اینکه در تثنیه و جمع شرط باشد اتّحاد مفردات بحسب معنی و پیش مذکور شد که ظاهر اینست که اشتراک
لفظ در مفردات ایشان کافی باشد و شرط نباشد اتفاق مفردات ایشان بحسب معنی پس ممکن است که از هر یک از مفردات ایشان
معنی مراد باشد غیر مراد از مفرد دیگر پس اطلاق ایشان بر معانی متعدّده مجاز خواهد بود و حقّ اینست که در جواب این
دلیل گفته شود که این دلیل اقتضا نمیکند مگر نفی بودن این استعمال را در مفرد بعنوان حقیقت چه تعدّدی که مجوّز
این استعمال است بعنوان حقیقت در او منتفی است و دلالت ندارد بر عدم جواز این استعمال در او مطلقا چه اگر
جایز است این استعمال مجازاً بواسطه علاقه کلّیّت و جزئیّت چنانچه مذکور شد واحتجّ من خصّ الجواز بالنفی
تا حجّة مجوّزیه حقیقة احتجاج نموده اند آنکه تجویز نموده استعمال لفظ مشترک را در زیاده از یک معنی در نفی نه در اثبات
باینکه نفی افاده عموم میکند پس تعدّدی در او بهم میرسد و متبادر میشود از هر یک از این متعدّد معنی قصد نمودن مغایر معنی
آن دیگر بخلاف اثبات که افادهٔ تعدّد نمیکند و جواب این دلیل نیز اینست که نفی افاده نمیکند مگر تعدّد معنی را که
در اثبات فهمیده میشود پس هرگاه لفظ مشترک در اثبات متعدّد نباشد در نفی چگونه افاده تعدّد خواهد نمود بلکه نفی
مفید تعدّد افراد یک معنی است حجّة مجوّزیه تا وحجّة من زعم انّه ظاهر في الجميع دلیل جمعی که تجویز نموده اند این استعمال
را بطریق حقیقت اینست که معنی که لفظ مشترک از برای او موضوع است و لفظ در او مستعمل شده هر یک از معنیین است

وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع
الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود
في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيهما ان الاية
الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز
هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان
دالا عليه نحو قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى
هذا فيكون قد تكرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها
انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

---

مطلقا نه باشرط بودن ان بتنهائي ونه باشرط بودن ان معنى با غير چنانكه حال مهيت لا بشرط است واين معنى متحقق
است در حال انفراد هر يك ودر حال اجتماع هر يك با ديگرى پس در هر يك ازين دو حال يعنى خواه مستعمل شود در احد
معنيين وخواه مستعمل شود در هر دو حقيقت خواهد بود وجواب اين دليل منكر قبول نداريم كه لفظ مشترك موضوع بود
باشد زبراى هر يك از معنيين لا بشرط بلكه موضوعست از براى هر يك بشرط وحدت زيراكه وحدت متبادر است از لفظ
مفرد نزد اطلاق واين علامت حقيقت است ودر بن صورت پس موضوع له او ماهيت لا بشرط نخواهد بود بلكه مهيت بشرط
شي يعنى قيد وحدت است واما در ما عداي مفرد پس مدعاى مستدل يعنى حقيقت بودن اين استعمال حق است چنانكه مي
مذكور شد وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع تا والجواب من وجوه دليل جمعى كه گمان ايشان اينست كه لفظ مشترك
ظاهر است در جميع معانى نزد تجرد او از قراين اين قول خداى عز وجل است كه الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض الاية يعنى آيا نمى بينى كه سجده ميكنند خداى تعالى را هر كه در آسمان و هر كه در زمين است وآفتاب وماه وستارگان
وكوهها پايان وبسيارى از آدميان ووجه دلالت اين كريمه بر اين مطلب اينست كه از لفظ سجده كه مشترك لفظى است اراده شده
چند معنى زيرا كه سجود آدميان وضع جبهه است بر زمين واز غير ايشان معنى ايست مخالف اين معنى چنانچه مراد از سجده غير

اصل واختلفوا فی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی کاختلافهم فی استعمال المشترک فی معانیه فمنعه
قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاکثرهم علی انه مجاز وربما قیل بکونه حقیقة ومجازا بالاعتبارین جهة

---

انسان غایت خضوع وانقیاد است ودلیل دیگر این آیه کریمه است که ان الله وملئکته یصلون علی النبی یعنی بتحقیق
که خدا تعالی وفرشتگان او صلوات میفرستند بر حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله چرا از صلوة که لفظی است مشترک میان
مغفرت واستغفار درین آیه کریمه اراده هر دو معنی شده زیرا که صلوة خدا تعالی عبارت از مغفرت واز ملئکه
عبارت از استغفار است واین دو معنی مغایر یکدیگرند والجواب من وجوه تا اصل وجواب از دلیل ایشان از
چند جهت میتوان گفت یکی آنکه قبول نداریم که مراد از سجود درآیه کریمه چند معنی باشد بلکه در جمیع یکمعنی مراد
است که آن عبارت از غایت خضوع است وهمچنین مراد از صلوة درآیه دویم یکمعنی است وآن عبارت از اعتناء خدا تعالی
وملئکه است باظهار شرف حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله وکرم بمعنی مذکور ونسبت بسجده وصلوة معنی مجازی
بوده باشد ووجه ثانی جواب آنکه آیه اولی بتقدیر فعلی است که عامل در کثیر من الناس بوده باشد وگویا گفته شده
ویسجد له کثیر من الناس پس از لفظ سجده اولی غایت خضوع اراده شده واز ثانیه وضع جبهه بر زمین وآیه ثانیه بتقدیر
خبریست از برای الله وگویا گفته شده که ان الله یصلی وملئکته یصلون پس از لفظ صلوة اول مغفرت واز دویم
استغفار اراده شده واین تقدیر درین دو آیه جایز است از جهة آنکه کریمه یسجد له من فی السموات نظیره اولی وملئکته
یصلون درآیه دویم مقارن این مقدرند ومثل اویند پس دلالت بر او خواهند کرد مثل قول شاعر نحن بما عندنا
انت بما عندک راض والرأی مختلف که خبر نحن محذوف است بقرینه خبر انت وتقدیر چنین است که نحن بما عندنا راضون
وانت بما عندک راض وبنابرین پس لفظ مکرر شده واز هر لفظی معنی اراده شده زیرا که مقدر در حکم مذکور است واین
جایز است اتفاقا واز محل نزاع خارجست ووجه ثالث از وجوه جواب آنکه بر تقدیری که درین دو آیه استعمال یک لفظ
مشترک شده باشد در چند معنی پس این لازم نیست که بعنوان حقیقت باشد بلکه میگوئیم که بعنوان مجاز است زیرا
که ما دلیل برین اقامت نمودیم که استعمال لفظ مشترک مفرد در چند معنی بطریق مجاز است واگر چه مجاز خلاف اصل است
لیکن ارتکاب خلاف اصل لازمست با دلالت دلیلی بر او وبر تقدیر تسلیم که این استعمال درین دو آیه بعنوان حقیقت باشد
مدعای شما ثابت نمیشود که لفظ مشترک با تجرد از قراین ظاهر در جمیع باشد چه درین دو آیه کریمه قرینه واضحه هست
آنکه مراد جمیع معانیست چه یکمعنی سجده نسبت بانسان وغیر انسان جایز نیست ویکمعنی صلوة نسبت بخدا تعالی وملئکه

حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا ٢ وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح

---

صورت ندارد پس ناچار دلالت میکند این دو امر بر ظهور لفظ مشترک در ارادهٔ جمیع معانی با انتفاء قرینه چنانچه مدعای شما است اصل قد اختلفوا في استعمال تا حجة المانعين اختلاف نموده اند اصولیون در جواز استعمال لفظ یک اطلاق در معنی حقیقی ومجازی هر دو چون اختلافی که مذکور شده در جواز استعمال لفظ مشترک در جمیع معانی پس بعضی منع نموده اند جواز او را و دیگری تجویز نموده اند و مجوزون نیز اختلاف نموده اند در اینکه آیا این استعمال بطریق حقیقت ومجاز هر دو است یا بعنوان مجاز وبس اکثر ایشان قایلند باینکه از قبیل مجاز است وبعضی قایلند باینکه از باب حقیقت ومجاز است یعنی باعتبار معنی حقیقی حقیقت است وباعتبار معنی مجازی مجاز حجة

---

المانعين انه لو جاز استعمال تا وحجة المانعين دلیل مانعین اینست که اگر جایز باشد استعمال لفظ در معنی حقیقی ومجازی هر دو لازم می آید جمع میان متنافیین واین باطل است اما بیان ملازمه زیرا که شرط است در مجاز اقامت قرینه که مانع باشد از اراده حقیقت واز این جهة علمای بیان گفته اند که مجاز ملزوم قرینه است که معاند اراده حقیقی بوده باشد وملزوم معاند چیزی معاند آن چیز است بالضروره والا که نه لازم می آید صدق ملزوم بدون لازم واین محال است ولزوم وجود قرینه مانعه از اراده حقیقت را وجه فرق گردانیده اند میان مجاز وکنایه چنانچه بیان کرده اند که مجاز وکنایه هر دو استعمال لفظ است در غیر موضوع له وفرق میان این دو اینست که در مجاز قرینه مانعه از اراده موضوع له شرط است بخلاف کنایه که قرینه مانعه در او شرط نیست بلکه با غیر موضوع له ٣ نزد او جایز است وبدین صورت که در مجاز قرینه مانعه از اراده حقیقت لازم باشد پس اگر متکلم استعمال کند لفظ را در معنی حقیقی ومجازی هر دو لازم می آید که هم اراده نموده باشد استعمال لفظ را در موضوع له باعتبار اینکه اراده معنی حقیقی نموده وهم اراده ننموده باشد استعمال لفظ را در موضوع له باعتبار اینکه اراده معنی مجازی نموده واو مانعست از اراده موضوع له پس جمع میان متنافیین که لازم شرطیه مذکور است ثابت شد واما بطلان لازم پس او واضحست

ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة ح

ارادة موضوع له ع

وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معاً منافاة واذا لم يكن ثمّ منافاة لم يمتنع
اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازاً بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولاً اذ
لم يكن المعنى المجازي داخلاً في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازاً واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازاً
بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكل واحد من
الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعدما قرروه في وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان
فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجاً عن محل النزاع اذ البحث
هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي كما مر انفاً في
المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول
فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوّز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك
بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها
حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى

وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معاً منافاة تا وجواب المانعين دليل مجوزين استعمال لفظ
در معنی حقیقی و مجازی هر دو اینست که میانه اراده معنی حقیقی و اراده معنی مجازی با هم منافاتی نیست و هرگاه منافاة
میانه ایشان نباشد ممتنع نخواهد بود اجتماع این دو اراده نزد متکلم و احتجاج نموده‌اند براینکه این استعمال بعنوان مجاز
است باینکه استعمال لفظ در هر دو استعمال لفظ است در غیر موضوع له اولی زیرا که معنی مجازی داخل در موضوع له اول
نبوده و در این استعمال او داخل است پس مجازی خواهد بود از قبیل استعمال لفظ جزء در کل و آن جمعی از مجوزین که
قائل شده‌اند باینکه این استعمال بطریق حقیقت و مجاز هر دو است احتجاج نموده‌اند بر این مطلب باینکه لفظ مستعمل
است در هر یک از این دو معنی و مفروض اینست که حقیقت است در یکی از آنها و مجاز است در دیگری پس هر یکی از این
دو استعمال حکم خود خواهند داشت وجواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعدما قرروه في وجه التنافي تا المطلب
الثاني في الاوامر والنواهي وجواب مانعین از دلیل جواز ظاهر است بعد از آنچه ثابت نمودند یعنی از منافی میان
اراده حقیقی و اراده معنی مجازی چرا که چنانچه مستدل میگفت که منافی نیست میانه ارادهٔ حقیقت و مجاز ممنوع است و
اما آن دو دلیل دیگر ایشان یعنی دلیل مجازیت و دلیل حقیقت و مجاز بودن هر دو پس اعتباری نخواهند داشت بعد از ابطال

بالمعنى الحقيقي الّذي يستعمل فيه اللّفظ حينئذ تمام الموضوع له حتّى مع الوحدة الملحوظة في اللّفظ المفرد
كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجّها لانّ ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرّرنا في
جواب حجّة المانع في المشترك اتّجه القول بالجواز لانّ المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا
للّفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر
اعتباره هنا ايضا ولعلّ المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الآخر وكلام المصرّح متّجه لكن قد عرفت انّ النزاع
يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فانّ المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانّما اريد
منه البعض فيكون فيه مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاوّل في الاوامر فصل

---

اصل جواز چنانچه دو دلیل منع جواز ند و بر دلیل مجازیت اعتراض دیگر نیز وارد است باینکه مستدل در این دلیل
از محل نزاع بدر رفته زیرا که محل نزاع استعمال لفظ است در معنی حقیقی و مجازی هر دو بر نحوی که هر یک بتنهائی
قطع نظر از انضمام دیگری مناط حکم و متعلق اثبات و نفی بوده باشد چنانکه مذکور شد در بحث مشترک و دلیل
او دلالت میکند بر مجازیت استعمال لفظ در مجموع معنی حقیقی و مجازی من حیث المجموع باین روش که مجموع مناط
یک حکم بوده باشد و این مجموع معنی مجازی دیگر است که شامل معنی حقیقی و مجازی اوّل بوده باشد و این را عموم مجاز
نامند چنانکه هرگاه اراده کنی از وضع قدم در این قول که لا اضع قدمی فی دار فلان معنی دخول را که معنی مجازیست
که شامل دخول با پای برهنه که معنی حقیقی وضع قدم و دخول با کفش است که معنی مجازی اوست و حق نزد من در این
مسئله اینست که اگر ایشان اراده میکنند از معنی حقیقی که لفظ در او استعمال میشود در صورة استعمال در معنیین تمام
موضوع له را حتّی با قید وحدت که اگر چه جزء از موضوع له لفظ مفرد است چنانچه در بحث مشترک دانسته شد قول
بمنع جواز صورتی دارد زیرا که ارادهٔ معنی مجازی معاند او است از دو جهة یکی آنکه منافات دارد با وحدتیکه ملحوظ
است در لفظ مفرد و دیگر لزوم قرینهٔ مانعه از ارادهٔ موضوع له در مجاز و اگر مراد ایشان از معنی حقیقی نفس مدلول
حقیقی است بدون اعتبار قید وحدت چنانچه در جواب دلیل مانع در بحث مشترک دانسته شد قول بجواز استعمال لفظ
در معنیین در این صورت صورتی دارد زیرا که معنی حقیقی بعد از تجرّد از قید وحدت معنی مجازی لفظ میشود زیرا که نفس مدلول
جزء از موضوع له اوست پس قرینه که لازم مجاز است معانده با او ندارد چه قرینه معاند است با ارادهٔ معنی مجازی

حقیقت

فصلٌ صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقاً لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله تعالى عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بيّنة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها

---

حقیقت نه با اراده معنی مجازی دیگر و چون معتبر در استعمال مشترک این معنی است چنانکه دانسته شد که محل نزاع استعمال مشترک است در اصل معنیین بدون قید وحدت پس ظاهر اینست در حقیقت و مجاز اصل معنیین بدون قید وحدت معتبر و محل نزاع باشد و گویا مانع بنای منع را در مشترک و در حقیقت و مجاز بر آن اعتبار دیگر یعنی بر فرض اعتبار قید وحدت گذاشته و کلام او درین صورت صورتی دارد لیکن دانستی که نزاع با او درین وقت لفظی میشود و از اینجا ظاهر میشود ضعف قول باینکه استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی بعنوان حقیقت و مجاز است زیرا که معنی حقیقی تمام مراد است بلکه مراد از جزو موضوع له است که عبارتست از اصل مدلول حقیقی است و جزو دیگر موضوع له که قید وحدتست

از وافاده شده پس لفظ در او نیز مجاز خواهد بود چنانچه در معنی مجازی مجاز است المطلب الثانی فی الاوامر والنواهی وفیه

بحثان البحث الاول فی الاوامر مطلب دوم از مطالب نُه‌گانه مقصد ثانی در بیان احکام اوامر و نواهی است و درین مطلب دو بحث است بحث اول در بیان احکام اوامر است اصل صیغة افعل وما فی معناها تا الناوجوه صیغه افعل و آنچه در معنی او است یعنی هر صیغه که افاده طلب فعلی کند از صیغهای امر غایب و امر حاضر و اسماء افعال که بمعنی امرند چون نزال که بمعنی انزل و علیک که بمعنی الزم است و نظایر آنها حقیقت‌اند در وجوب و بس در لغت بنا بر اقوای اقوال و موافقت نموده اند درین قول با ما جمهور اصولیین و جمعی گفته اند که حقیقت‌اند در ندب و بس و بعضی گفته اند که حقیقت‌اند در مطلق طلب فعل که قدر مشترکست میان وجوب و ندب پس مشترک معنوی خواهند بود و سید مرتضی رضی الله عنه قایل شده باینکه مشترکند میان وجوب و ندب باشتراک لفظی در لغت یعنی بدو وضع موضوع شده از برای هر یک و اما در عرف شرع پس حقیقت‌اند در وجوب و بس و توقف نموده اند درین مسئله جمعی دیگر و ندانسته اند که حقیقت در وجوب‌اند و در ندب مجازند یا بر عکس و بعضی گفته اند که مشترک لفظیند میان سه معنی وجوب و ندب و اباحه

لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين
حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة
غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليفرض كذلك
لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم ح عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى
ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا
في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته
لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها.

---

و بعضی گفته اند که موضوع عند از برای قدر مشترک معنی مفهوم کلی که شامل این سه معنی است و این عبارت از اذن
یعنی رخصت در فعل است و بعضی میگویند که مشترک لفظی است ما بین چهار چیز و آنها عبارت از سه معنی مذکور که وجوب
و ندب و اباحه باشد با تهدید و بعضی اقوال دیگر نیز قایل شده اند لیکن بسیار شاذ و نادرند و ضعف آنها نیز در کمال ظهور
است پس فایده ندارد متعرض نقل آنها شدن و مصنف ره محل نزاع را صیغه افعل قرار داده بواسطه اشاره باینکه در
لفظ امر یعنی الف و میم و راء و مشتقات از و چون امرتک هکذا و بامرک هکذا نزاعی نیست که از برای وجوب است لنا وجوه
الاول انا نقطع تا الثانی دلیل ما براینکه امر حقیقت در وجوب است و بس بحسب لغت چند وجه است اول اینکه ما جزم
داریم باینکه هر گاه مولی بغلام خود بگوید افعل کذا و غلام آن کار را نکند او را عاصی می شمارند و مذمت او میکنند
بر ترک این فعل ارباب عقول و علت نکوهش این مذمت را همین میگویند که ترک فرمان برداری مولای خود نموده
و این معنی وجوب است چه واجب فطبیعت که تارک او مستحق عقوبت و مذمت شود و کسی نگوید که قراین وجوب در
مثل امر مولی غالب موجودند پس گاه باشد که وجوب از قراین فهمیده شود نه از امر تنها زیرا که ما میگوییم که فرض
ما جائی است که قرینه از قراین وجوب نبوده باشد پس هر گاه در واقع قرینه وجوب باشد از آن نیز مجرد از قرینه فرض
میکنیم و میگوییم که اگر قرینه نباشد باز بدیهه عقل حکم مینماید ببقاء مذمت در این صورت نیز عرفا و چون مطلب مصنف
ره از این استدلال اثبات حقیقت بودن امر است در وجوب بحسب عرف لهذا مقدمه دیگر با این دلیل ضم
مینماید و میگوید و بضمیمه اصالت عدم نقل لفظ از معنی لغوی بمعنی عرفی مطلب یعنی حقیقت بودن امر در وجوب
لغة ثابت میشود چه اگر عرفا بمعنی وجوب باشد و بس و لغة بمعنی دیگر باشد لازم می آید که لفظ امر نقل شده باشد از

۷۲ الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدّد
سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر
ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعاً اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن
الحذر ح ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفهاً
وعبثاً وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب
هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور
به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا

---

موضوع له لغوی بمعنی عرف واین خلاف اصل است وارتکاب خلاف اصل بدون دلیل جایز نیست ودلیلی نیست که دلالت
کند براینکه در لغت بمعنی دیگر است الثانی قوله تعالی مخاطباً تا الثالث ودلیل ثانی ما براینکه صیغه امر حقیقت در وجوب
است وبس قول خدا تعالی است که از روی خطاب وعتاب با شیطان فرموده که ما منعک الا تسجد اذ امرتک ان مصدریه
است که بر فعلی که داخل شود او را بتاویل مصدر میبرد ولا زایده است یعنی چه چیز مانع تو شد از سجده کردن آن وقتی که
من ترا امر بسجده نمودم وبعضی گفته اند که لا زایده نیست بلکه نافیه است ومنعک متضمن معنی دعاک است یعنی چه چیز
باعث وداعی تو شد بر ترک سجده وچون این رسید که کسی اعتراض نماید بر مصنف س سره وبگوید که این آیه کریمه دلالت
دارد براینکه لفظ امر یعنی الف میم را در لغت بمعنی وجوب باشد واین محل نزاع نیست چنانکه دانسته شد بلکه نزاع در
صیغه او ست در جواب فرموده که مراد از امر اسجدوا است که در آن قول خدا تعالی واقع شده که واذ قلنا للملئکة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابلیس پس مطلب ما ثابت میشود ووجه دلالت این آیه بر این مطلب اینکه استفهام در ما منعک بر
حقیقت خود نیست زیرا که خدا تعالی عالم بود بمانع یعنی تکبر او وبسبب خیال باطلی که تخیل نموده بود وگفت که من از آتش
مخلوقم وآدم از خاک پس من بهترم ازوی پس چون سجده بجهت او بکنم بلکه مطلب از این استفهام اعتراض وانکار بر
او ست بر ترک سجده واگر صیغه اسجدوا از برای وجوب نبود اعتراض بر ترک سجده بصورت نمیبود زیرا که بر ترک
مندوب ومباح عقوبتی نمیباشد الثالث قوله تعالی فلیحذر الذین تا الرابع دلیل سیوم بر این مطلب قول خدا تعالی است
فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم یعنی باید که بترسند جمعی که مخالفت اوامر الهی

مینمایند

قلنا المتبادر الی الفهم من المخالفة هو ترک الامتثال و الاتیان بالمامور به و اما المعنی الذی ذکرتموه فبعید
عن الفهم غیر متبادر عند اطلاق اللفظ فلا یصار الیه الا بدلیل و کانها فی الآیة اعتبرت متضمنة معنی
الاعراض فعدیت بعن فان قیل قوله تعالی فی الآیة عن امره مطلق فلا یعم و المدعی افادته الوجوب فی جمیع الاوامر
بطریق العموم قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زید و اکل عمرو و ایضا فلصحة الاستثناء
منه فانه یصح ان یقال فی الآیة فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ الا الامر الفلانی علی ان الاطلاق کاف فی
المطلوب اذ لو کان حقیقة فی غیر الوجوب ایضا لم یحسن الذم و الوعید و التهدید علی مخالفة مطلق الامر الرابع

---

مینماید از اینکه برسد بایشان فتنه و مصیبتی در دنیا یا آنکه برسد بایشان عذاب دردناکی در آخرت وجه
دلالت این آیهٔ کریمه برین مطلب اینست که خدای تعالی تهدید نموده مخالفت امر را بعقوبت و تهدید دلیل است
براینکه امر از برای وجوب است چرا که اگر مامور به واجب نباشد مخالفت و مستحق تهدید بر عقوبت نخواهد بود
و اگر کسی گوید که آیهٔ کریمه دلالت ندارد مگر بر اینکه مخالف امر مامور به حذر است و ازین لازم نمی آید وجوب حذر
مگر بر تقدیر اینکه امر از برای وجوب باشد و این عین محل نزاعست جواب میگوئیم که خصوص این امر از برای وجوب
لزومست جزما گو امر از برای وجوب نباشد زیرا که معنی ندارد استحباب حذر از عذاب یا اباحت حذر از آن و بر تقدیر
تنزل و تسلیم اینکه امر در این آیه از برای وجوب نیست پس لا اقل دلالت خواهد داشت امر بر نیکوئی حذر در وقت مخالفت
اوامر و شکی نیست که حذر از عقوبت خوب نیست مگر وقتی که مقتضی عذاب بوده باشد زیرا که اگر مقتضی عذاب نبوده باشد
حذر از وی سفاهت و عبث خواهد بود و این محالست بر خدای تعالی و هر گاه ثابت شد که اوامر خدای تعالی از برای وجوب
باشد تا اینکه ترک آنها مقتضی عذاب باشد زیرا که مقتضی عذاب مخالفت واجبست نه مخالفت سنت پس اگر کسی
گوید که این استدلال مبنی است بر اینکه مراد از مخالفت امر ترک مامور به باشد و چنین نیست بلکه مراد از مخالفت امر
حمل نمودن امرست بر معنیی که مخالف مقصود امر است باینکه مقصود امر وجوب یا ندب باشد و محمول شود بر غیر او جواب
میگوئیم که متبادر بفهم از مخالفت ترک امتثال و عدم اتیان بمامور به است و اما معنیی که شما ذکر نمودید بعید است
از فهم و متبادر نیست نزد اطلاق لفظ پس باو رجوع نمیتوان نمود مگر بدلیلی و در اینجا دلیلی نیست و موید اینکه مراد
از مخالفت امر ترک مامور به است اینست که مخالفت متعدی به عن شده با اینکه مخالفت متعدی بنفس است چنانکه گفته میشود
خالف زید عمرا پس تعدیهٔ او به عن باعتبار تضمین معنی اعراض است که او متعدی بعن میشود و تضمین اینست که از فعل

و بر مقتضی ثابت میشود

الرابع قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الامر ولولا
انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولاً بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل
في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانياً بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعاً فلعل الامر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما
ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع
والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم
يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافياً الذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم
على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج

---

ديگر اراده شود بجهتي كه احدهما حال از فاعل ديگري تواند شد پس تقدير چنين است كه والذين يخالفون
معرضين عن امره واين صريحست در ترك مامور به پس اگر كسي گويد كه عن امره درين آيه كريمه مطلق است نه عام پس
دلالت ميكند بر افاده وجوب يك امري از اوامر و دلالت نميكند بر اينكه هر امري از براي وجوب باشد چنانكه مدعاي
شما است جواب ميگوييم كه قبول نداريم كه امر درين كريمه مطلق باشد بلكه عامست زيرا كه امر مصدر مضاف بضمير
ومصدر مضاف افاده عموم ميكند در وقتيكه معهودي نباشد چون ضرب زيد واكل عمرو بجهة هر يك فرد از افراد زدن
زيد وخوردن عمرو و دليل بر اينكه مصدر مضاف مفيد عموم است اينست كه جايز است استثناء بعضي از افراد مدلول مصدر
از و زيرا كه صحيحست در آيه كريمه گفته شود فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وصحت استثناء دليل عموم
مستثني منه است با اينكه اطلاق نيز كافيست در مطلب ما يعني بودن هر فرد از افراد امر حقيقت در وجوب زيرا كه اين آيه
ميرساند كه يك امري حقيقت در وجوب باشد پس اگر امر حقيقت در غير وجوب نيز باشد مذمت و وعيد وتهديد بر مخالف
مطلق امر صحيح نخواهد بود زيرا كه مخالف امر را ميرسد بگويد كه چون امري از براي غير وجوب نيز باشد من گمانم اين
بود كه اين امر هم از آن قبيل است واورا ترك نمودم پس مستحق مذمت و وعيد نيستم الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون تا احتج القائلون دليل چهارم مطلب ما قول خداي تعالي است كه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون زيرا كه
خداي تعالي مذمت نموده اهل جهنم را بر اينكه مخالفت امر او مينمودند در باب نماز واگر امر نماز از باب وجوب نميبود مذمت
متوجه ايشان نميشد بعضي اعتراض نموده اند برين دليل اولاً باينكه قبول نداريم كه مذمت ايشان باعتبار ترك مامور به باشد

بلكه

احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا
انما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا
بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على
الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان
السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها
السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق
ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته    حجة القائلين

---

بلكه باعتبار اينكه ايشان تكذيب پيغمبران مينمودند در تبليغ رسالت بدليل قول خدا تعالى بعد از اين آيه كريمه
كه ويل يومئذ للمكذبين يعنى بلحال كسانى كه تكذيب پيغمبران مينمايند وثانياً اعتراض نموده اند باينكه صيغه امر
افاده وجوب ميكند با قرينه اجماعا پس گاه باشد كه امر بركوع كه بايشان تعلق گرفته بود با قرينه وجوب بوده باشد
پس لازم نمى آيد دلالت مجرد امر چنانچه مدعاى شما است وجواب گفته شده از اعتراض اول باينكه ثبوت ويل وعذاب
از براى مكذبين دليل نميشود براينكه مراد از آيه اولى تهديد مكذبين باشد نه تهديد بر ترك ركوع زيرا كه ممكن
همان جماعت تاركين ركوع اند يا غير ايشان اند اگر همان جماعت اند جايز است كه ايشان مستحق مذمت وتهديد شوند بسبب
ترك ركوع ومستحق ويل وعذاب باشند بسبب تكذيب زيرا كه كفار نزد ما معاقب بر ترك فروع ميشوند چنانچه معاقب اند
بسبب ترك اصول واگر مكذبين غير جماعت اولند اثبات ويل وعذاب از براى جمعى بسبب تكذيب ايشان منافات ندارد
با مذمت جمعى ديگر بسبب ترك مامور به وجواب گفته شده از اعتراض ثانى باينكه خدا تعالى مرتب ساخته مذمت ايشان
را بر مجرد مخالفت امر بركوع يعنى مذمت ايشان بود بمجرد مخالفت مدلول صيغه اركعوا بدون ملاحظه خصوصيت
ماده وامور خارجه پس اين دليلست براينكه معتبر در مذمت همين مخالفت امر است نه قرينه ونه خصوص اين فرد از
امر ونه تكذيب رسل پس ثابت شد كه هر امرى از براى وجوبست وپس كه اگر فردى از امر حقيقت در غير وجوب باشد
ايشانرا ميرسد كه در مقام بگويند ما پنداشتيم كه اين امر بركوع از آن قبيل است احتج القائلون بانه للندب بوجهين
تا حجة القائلين بانه للقدر المشترك احتجاج نموده اند قائلين باينكه امر از براى استحباب است بدو وجه يكى قول حضرت

حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط
لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعاً للاشتراك و المجاز والجواب

---

رسالت پناهی صلی الله علیه وآله که اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم وجهت دلالت اینکه آنحضرت اتیان به
مامور به را با راده ومشیت ما حواله نموده واین معنی استحبابست وجواب گفته اند ازین باینکه قبول نداریم که فعل
مامور به را با راده ومشیت ما حواله نموده باشد بلکه باستطاعت وقدرت ما حواله نموده واین دلیل نیز جوابیست د
دلیل ثانی ایشان اینکه اهل لغت گفته اند که فرقی نیست میان سؤال وامر مگر در رتبه یعنی رتبه امر بلند تر است
از رتبه سائل زیراکه امر طلب فعلست برجهت استعلا یعنی عالی شمردن امر رتبه خود را از رتبه مامور وسؤال طلب
فعلست برجهت خضوع وخشوع وسؤال دلالت نمیکند مگر بر ندب چه اجابت سؤال سائل بر مسئول عنه لازم نیست
اتفاقاً پس همچنین امر نیز دلالت نخواهد کرد مگر بر ندب که اگر دلالت بر ایجاب کند فرقی دیگر بغیر از رتبه میان ایشان
خواهد بود واین خلاف منقولست وجواب ازین دلیل باین روش گفته شده که قایلین بدلالت امر بر وجوب قبول
ندارند که سؤال دلالت کند بر ندب بلکه میگویند که او نیز چون امر دلالت دارد بر وجوب زیراکه صیغه افعل دلالت
دارد بر وجوب خواه مقصود از وامر باشد یا سؤال چه صیغه افعل نزد ایشان موضوعست از برای طلب فعل با منع از
ترک وسائل صیغه افعل را درین معنی استعمال نموده وچون میرسید که کسی اعتراض نماید باین روش که هرگاه سؤال نیز
دلالت بر وجوب داشته باشد پس لازم میاید که جواب سائل بر مسئول عنه واجب باشد چنانکه قضای مامور به بر مامور واجب
است مجیب جواب گفته که این ملازمه ممنوعست زیراکه از واجب گردانیدن سایل چیزی را برکسی لازم نمی آید وجوب
این بر آن کس چه وجوب ثابت نمی شود مگر بسبب شرع واز این جهة بر مسئول عنه قبول واجب نیست ودرین جواب بحثی
وارد است زیراکه بدیهی است که سؤال دلالت بر ایجاب ندارد ودر متعارف ایجاب از قصد سائل نیست بلکه مقابل
ایجابست که خضوع وخشوع است از قصد سائل نیست وتحقیق در جواب این دلیل اینست که نقلی که مذکور شد از اهل لغت
ثابت نیست بلکه بعضی تصریح نموده اند بر عدم صحت او وگفته اند که فرق میانه سؤال وامر از جهة دلالت امر بر وجوب
وعدم دلالت سؤال بر او نیز هست حجة القائلین بانه للقدر المشترک تا والجواب ان المجاز دلیل قایلین باینکه صیغه
امر موضوعست از برای قدر مشترک میان وجوب وندب یعنی طلب فعل بر وجه استعلا اینست که گاهی صیغه امر مستعمل میشود

والجواب انّ المجاز وان كان مخالفاً للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دلّ عليه دليل وقد بيّنا بالادلّة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بدّ من كونه مجازاً فيما عداه والّا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على انّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضاً لانّ استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيهما لا استعمالاً في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازاً او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوّز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقلّ منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاوّل مختصّ باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار انّ استعماله في القدر المشترك على الاوّل مجاز فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لانّ الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت انّ التجوّز اللازم على التقدير الاوّل اقلّ كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احقّ احتج

---

در وجوب چون قول خدا تعالی که اقيموا الصلوة که مراد ايجاب اقامت نماز است وگاهی ديگر در ندب مستعمل شده چون قول خدا تعالی فكاتبوهم که دلالت بر ايجاب كتابت عبيد ندارد چرا که جايز است که مكاتب ننمودن عبيد واجب نيست پس اگر موضوع از برای هر يك از وجوب و ندب باشد و بس در ديگری مجاز لازم می آيد و اشتراك لفظی و مجاز هر دو خلاف اصلند پس بايد که حقيقت باشد در قدر مشترك ميانه وجوب و ندب که عبارت از طلب فعل است مطلقاً تا آنكه اشتراك لفظی و مجاز هيچ يك لازم نيايند و مشترك معنوی باشد والجواب انّ المجاز وان كان خلاف الاصل تا احتج السيّد و جواب اين دليل اينكه مجاز اگرچه خلاف اصل است لكن واجبست قول باو هرگاه دليلی دلالت براو داشته باشد و ما بدليلهای پيش بيان نموديم که صيغهٔ امر حقيقت در وجوبست و بس لا محاله در غير وجوب مجاز خواهد بود که اگر در غير نيز حقيقت باشد لازم می آيد اشتراك لفظی که خلاف اصل و مرجوحست نسبت به مجاز هرگاه معارضه نمايند با يكديگر يعنی هرگاه لفظی مردّد باشد ميان مجاز و اشتراك مشهور ميان اصوليين اينست که اين لفظ را حمل بر حقيقت و مجاز نمودن بهتر است از حمل او بر اشتراك لفظی زيرا که در حقيقت لفظ احتياج بقرينه ندارد بلكه محتاج بقرينه نيست بمعنی مجازيت و بس بخلاف مشترك که استعمال او در هر معنی محتاج بقرينه است با آنكه مجاز لازم می آيد بر تقدير يكه موضوع از برای قدر مشترك نيز باشد چه در صورت استعمال لفظ در هر يك از اين دو معنی بخصوصه

يوضع علی حدة لازم می آيد اشتراك امر لفظاً واگر موضوع از برای يكی از وجوب و ندب باشد

مجاز استعمال شده

مجاز خواهد بود زیرا که هیچ یک از این دو معنی بخصوصه موضوع له او نیست پس استعمال لفظ در او بخصوصه
استعمال در غیر موضوع له خواهد بود پس مجاز لازم می آید در غیر صورت اشتراک لفظی خواه حقیقت و مجاز باشد یا نه
مشترک معنوی یعنی موضوع از برای قدر مشترک بوده باشد و با این مجازی که لازم می آید بر تقدیر حقیقت و مجاز
کمتر است از تجوزی که لازم می آید بر تقدیر اشتراک معنوی زیرا که تجوز در صورت حقیقت و مجاز مخصوص به یکی از این
دو معنی است و در معنی دیگر حقیقت است و در صورتی که موضوع از برای قدر مشترک بوده باشد استعمال او در
هر یک از این دو معنی مجاز است و بعضی توهم نموده اند تساوی تجوز را در این دو صورت یعنی بر تقدیر حقیقت و مجاز
نیز میگویند دو مجاز لازم می آید باعتبار اینکه استعمال لفظ در قدر مشترک بنا بر قول بحقیقت و مجاز مجاز خواهد
بود زیرا که او بنفسه غیر موضوع له است و استعمال لفظ در او استعمال در غیر موضوع له خواهد بود پس این مجازی
که لازم می آید بر تقدیر حقیقت و مجاز در مقابل مجازیست که لازم می آید بر تقدیر اشتراک معنوی بسبب استعمال
لفظ در معنی دیگر که بنا بر قول بحقیقت و مجاز او معنی حقیقی لفظ امر است و حاصل آنکه سه معنی داریم که استعمال لفظ
امر در هر یک ممکن است یکی وجوب و دویم ندب سیوم قدر مشترک میان وجوب و ندب و چنانچه بر تقدیر اینکه موضوع از برای
قدر مشترک بوده باشد در آن دو معنی دیگر که وجوب و ندب است مجاز است و دو مجاز لازم می آید همچنین بر تقدیر اینکه
موضوع از برای وجوب بخصوصه باشد استعمال او در آن دو معنی دیگر یعنی ندب و قدر مشترک مجاز خواهد بود و دو
مجاز لازم می آید و مجازیت او باعتبار قدر مشترک بر این تقدیر در برابر مجازیت اوست باعتبار وجوب بخصوصه بر
تقدیر اشتراک معنوی پس تجوز بر اینکه لازم آید بر تقدیر حقیقت و مجاز مساوی است با تجوزی که لازم می آید بر تقدیر
اشتراک معنوی و این چنین نیست که ایشان توهم نموده اند زیرا که استعمال صیغه امر در قدر مشترک اگر واقع شود
بر سبیل ندرت خواهد بود پس این کجا است با شیوع و اشتهار استعمال لفظ امر در هر یک از وجوب و ندب بخصوصه
و این مقابله با آن نمیتوانند نمود و چون ثابت شد که عدد مجازی که لازم می آید بر تقدیر اول یعنی قول بحقیقت و
مجاز کمتر است پس او بترجیح سزاوارتر است اگر دلیلی هم بوده باشد بر ترجیح او چه جای آنکه هرگاه با ادله متعدده
اثبات این مطلب شده باشد احتج السید رضی على انها مشترکة لغة تا والجواب عن احتجاجه احتجاج نموده سید
مرتضی رضی الله عنه بر این جزو مدعای خود که در لغت صیغه امر مشترک لفظیست میان وجوب و ندب باینکه شکی نیست
در استعمال صیغه امر در ایجاب و ندب هر دو در لغت و در عرف و قرآن و حدیث و ظاهر استعمال لفظ در معنیین آنست

احتج السید المرتضی رضی الله عنه علی انها مشترکة لغة بانه لا شبهة فی استعمال صیغة الامر فی الایجاب والندب معاً فی اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال یقتضی الحقیقة وانما یعدل عنها بدلیل قال وما استعمال اللفظة الواحدة فی الشیئین او الاشیاء الا کاستعمالها فی الشیء الواحد فی الدلالة علی الحقیقة واحتج علی کونها حقیقة فی الوجوب بالنسبة الی العرف الشرعی بحمل الصحابة کل امر ورد فی القرآن او السنة علی الوجوب وکان یناظر بعضهم بعضاً فی مسائل مختلفة ومتی اورد احدهم علی صاحبه امراً من الله سبحانه او من رسوله صلی الله علیه وآله لم یقل صاحبه هذا امر والامر یقتضی الندب او الوقف بین الوجوب والندب بل اکتفوا فی اللزوم والوجوب بظاهره وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ایضاً ان ذلک من شأن التابعین لهم وتابعی التابعین فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم یخرجوا عن القانون الذی ذکرناه وهذا یدل علی قیام الحجة علیهم بذلک حتی جرت عاداتهم وخرجوا عما یقتضیه مجرد وضع اللغة فی هذا الباب قال واما اصحابنا معاشر الامامیة فلا یختلفون فی هذا الحکم الذی ذکرناه وان اختلفوا فی احکام هذه الالفاظ فی موضوع اللغة ولم یحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا علی ما بیناه ولم یتوقفوا علی الادلة وقد بینا فی مواضع من کتبنا ان اجماع اصحابنا حجة

---

کر ان لفظ حقیقت در هر دو بوده باشد و عدول از حقیقت بمجاز جایز نیست مگر بدلیلی و فرموده که نیست استعمال یک لفظ در دو معنی یا زیاده مگر مثل استعمال او در یک معنی در دلالت بر حقیقت پس چنانچه استعمال لفظ واحد در معنی واحد دلالت دارد بر اینکه این لفظ در آن معنی حقیقت است همچنین استعمال لفظ واحد در چند معنی دلالت دارد بر اینکه این لفظ در آن معانی حقیقت است و احتجاج نموده بر آن جزو دیگر مدعای خود که در عرف شرع حقیقت در وجوب است و بس باینکه صحابه یعنی جمعی که ادراک صحبت حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله نموده بودند با ایمان حمل مینمودند[1] بعضی[2] از ایشان با بعضی در مسئلهای مختلفه و هرگاه یکی از ایشان بر دیگری امری از جانب خدا یا حضرت رسول صلی الله علیه و آله میخواندند از برای استدلال بر وجوب حکمی آن دیگری در مقام اعتراض نمیگفت که این امر است و مقتضی ندب یا موجب توقف میان وجوب و ندب است و دلالت بر وجوب ندارد بلکه اکتفا مینمودند در لزوم و وجوب بحکم بظاهر امر و این شیوه معلوم است از عادت ایشان و این نیز معلوم است که حال تابعین صحابه و تابعین تابعین چنین بوده و بطول انجامید مدت اختلاف و مناظره ایشان در احکام شرعیه و بیرون نرفتند از

[1] هر امری را که در قرآن مجید و حدیث واقع شده بر وجوب و
[2] مناظره مینمودند

 حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجوه اما اولا فلكونه
خيرا من الاشتراك وثانيا وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشئ الواحد
في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال مع التفاوت
بالتبادر وعدمه او ما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه
على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة
ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ من موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا
يذهب عليك ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب فتامل اخ

---

قانون و قاعده مذکوره یعنی همیشه استدلال مینمودند بر وجوب احکام باوامری که در قران و حدیث وارد میشد
و هیچکس اعتراض برایشان نمی نمود براینکه دلالت بر وجوب ندارد بلکه مقتضی ندب یا توقف است و این دلالت دارد
براینکه برایشان بدلیل ثابت شده بود بودن امر از برای وجوب تا اینکه عادت ایشان جاری شده باین معنی و بیرون
رفتند از مقتضای وضع لغت در باب امر که اشتراک لفظی است و بانسید رضی الله عنه فرموده که اما اصحاب
ما طایفه امامیه رضوان الله علیهم پس ایشان اختلاف نموده اند در این حکم مذکور که استدلال بر وجوب احکام باوامر
شرعیه است اگرچه اختلاف نموده اند در احکام الفاظ اوامر در وضع لغت و هرگز حمل نمینمودند ظواهر اوامر را مگر
بر وجوب و توقف نمی نمودند بر ظهور قراین و امارات وجوب و ما در چند محل از کتاب خود بیان نمودیم که اجماع
اصحاب ما حجة است والجواب عن احتجاجه الاول و جواب از احتجاج اول سید رضی الله عنه یعنی از استدلال در
اینکه امر در لغت مشترک لفظیست میان وجوب و ندب اینست که ما بیان نمودیم که وجوب متبادر است بفهم نزد اطلاق
امر مجرد او از قرینه ندب عرفا و بعد از این حرف میگوئیم که مجرد استعمال او در ندب مقتضی این نیست که حقیقت
در او نیز باشد بلکه مجاز است زیرا که علامات مجاز یعنی احتیاج او بقرینه و تبادر غیر یعنی وجوب محقق است و
باعتبار اینکه مجاز بهتر است از اشتراک و آنچه سید ره فرموده که استعمال لفظ واحد در چند معنی از قبیل استعمال او است
در یک معنی در دلالت بر حقیقت صحیح نیست مگر هرگاه نسبت آن لفظ بآن معانی همه مساوی باشد در تبادر اما هرگاه

احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف
لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة
تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه
والجواب منع الحصر فان هنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة

---

نسبت ان لفظ باین معانی متفاوت باشد باعتبار تبادر یا باعتبار امور دیگر که شباهت باین امور مذکوره دارد از علامات
حقیقت ومجاز چون مجرد بودن لفظ از قرینه ومحتاج بقرینه بودن که اول از علامات حقیقت وثانی از امارات مجاز است
پس درینصورت که نسبت لفظ باین معانی متفاوت باشد دلالت ندارد این استعمال براینکه در جمیع معانی بعنوان
حقیقت است وما بیان نمودیم ثبوت تفاوت نسبت امر را باین معنی باعتبار تبادر وجوب وعدم تبادر ندب اما احتجاج
سید رحمه بر جزو ثانی مدعای خود یعنی استدلال او براینکه صیغه امر در عرف شرع از برای وجوبست وبیان آن تمام و
مثبت مدعای ما است که در لغت نیز حقیقت در وجوبست وبیان آنکه ظاهر نیست که صحابه وتابعین وتابعین تابعین
تا امروز حمل مینمودند اوامر را بر وجوب مگر بعلت آنکه برایشان ثابت شده بود که امر در لغت از برای وجوب بوده
ودیگر آنکه تخصیص دلالت امر بر وجوب بعرف شرع وبودن او مشترک در لغت میان وجوب وندب چنانچه سید رحمه دعوی
نموده مقتضی نیست که لفظ تغییر یافته باشد از موضوع له لغوی واین خلاف اصل است وهذا در عبارت مص قدس سره
مفعول فعل محذوفست وتقدیر چنین است که خذ هذا یعنی بگیر این را ونگاهدار ومتعارفست نزد مصنفین که
بعد از اتمام مطلبی وشروع در مطلب دیگر لفظ هذا را ذکر مینمایند ومخفی نماند که آنچه سید رحمه در اول حجت ادعا
مینمود که صیغه امر در قرآن وحدیث مستعمل شده در وجوب وندب هر دو منافات دارد با آنچه در آخر احتجاج ذکر نمود
که صحابه هر امری که وارد شده در قرآن وحدیث حمل مینمودند بر وجوب دور نیست که سید رحمه در مقام اعتذار
بگوید که مراد من در آخر احتجاج از این قول که صحابه حمل مینمودند هر امری را بر وجوب این نیست که هر امر مطلق
که مجرد از قرینه وجوب واستحباب باشد ایشان حمل مینمودند بر وجوب واین منافات ندارد با اینکه بعضی از اوامر
در قرآن وحدیث از باب ندب وارد شده باشد با قرینه ندب چنانچه در اول احتجاج ادعا نمودم ودیگر یا رزم قدس سره
فتأمل اشاره باین حرفست احتج الذاهبون الی التوقف تا حجة من قال احتجاج نموده اند جمعی که قایل شده اند

وعدم تبادر ع

حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعمالها فيها على حدّ و ما سبق فى احتجاج السيّد ره على الاشتراك
بين الشيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال
بانه لمطلق الطلب فهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج

بتوقف باينكه اگر ثابت باشد وضع امر از براى يكى از آن معانى كه در صدد مسئله مذكور شد ثبوت او بدليلى
خواهد بود ولازم يعنى دليل منتفى است زيرا كه دليل يا عقلى است وعقل را دخل در احكام لغويه نيست ويا آن دليل
نقلى است ودليل نقلى يا خبر واحد است منقول از اهل لغت واين مفيد علم نيست ومسئله علمى است نه ظنى ومطلب
حصول يقين است ويا خبر متواتر است واين منتفى است چه اگر متواتر ميبود از اهل لغت دلالت امر بر يكى از آن
معانى لامحاله اين خبر بما ميرسيد چه عادت حاكمست بامتناع عدم اطلاع بر متواتر نسبت بكسيكه سعى وتفحص او كند
پس واجب بود كه اختلاف در مدلول امر نشود چنانكه در متواترات خلافى نيست وجواب اين دليل اينكه حصر دليل در
عقلى ونقلى ممنوعست زيرا كه قسمى ديگر از دليل هست كه آن عبارت از ادلّه ايست كه پيش ازين اقامت نموديم بر اينكه حقيقت
در وجوبست ونيز ميباز گشت آن دلايل به تتبع مواضع استعمال الفاظ امر ما را اينست كه دلالت دارند بر مقصود
از امر نزد اطلاق وتجرّد او از قرينه حجة من قال بالاشتراك تا وحجة القائل دليل قائلين باشتراك صيغه امر
لفظا ميان سه معنى يعنى وجوب وندب واباحت اينست كه لفظ امر مستعمل ميشود درين سه معنى وظاهر استعمال لفظ
واحد در معانى متعدده اينست كه حقيقت در هر يك از آنها بوده باشد چنانچه معلوم شد در احتجاج سيد ره
وجواب اين دليل بعينه جواب دليل سيد است ره وحاصلش آنكه استعمال لفظ در چند معنى دليل بر حقيقت
است كه نسبت آن لفظ بان معانى باعتبار تبادر مساوى باشد وما پيش بيان نموديم اختلاف نسبت امر را باعتبار
تبادر وجوب وعدم تبادر غير او پس در وجوب حقيقت بود ودر غير وجوب مجاز خواهد بود وحجة القائل بانه للقدر
المشترك بين الثلثة وهو الاذن تا واحتج من زعم ودليل كسى كه قائلست باشتراك معنوى يعنى اينكه صيغه امر
موضوعست از براى قدر مشترك ميانه وجوب وندب واباحت كه آن عبارت از رخصت در فعل است مثل دليل
كسى است كه قائلست باينكه او موضوعست از براى مطلق طلب كه قدر مشترك ميانه وجوب وندبست وحاصلش
اينست كه صيغه امر مستعمل ميشود گاه در وجوب وگاه در ندب وگاه در اباحت پس اگر موضوع از براى هر يك بوده باشد
بوضع عليحده اشتراك لفظى لازم مى آيد واگر موضوع از براى يكى ازين معانى بوده باشد در ديگرى مجاز خواهد بود

واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك والجواب مثل الجواب فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم الصلوة والسلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام اصل

---

واشتراك ومجاز هر دو خلاف اصلند پس بايد قايل شد كه حقيقت است در قدر مشترك وجواب اين دليل نيز مثل جواب دليل ايشان است وملخص جواب اينكه مجاز اگرچه خلاف اصلست ليكن قول با و واجبست در وقتيكه دليلى بر او دلالت كند وما با دله سابقه بيان نموديم كه امر حقيقت در وجوبست وبس پس لامحاله در معانى ديگر مجاز خواهد بود وباقى جوابهاى مذكوره بعينه در اينجا جاريست واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة تا فائدة واحتجاج نموده اند جمعيكه قايل شده اند باشتراك صيغه امر لفظا ميان چهار معنى يعنى وجوب ونَدب واباحت وتهديد بمثل آنچه مذكور شد در احتجاج قائلين باشتراك او لفظاً ميان وجوب وندب يعنى ميگويند كه امر گاه در وجوب مستعمل شده وگاه در ندب وگاه در اباحت وگاه در تهديد وظاهر استعمال لفظ واحد در چند معنى اينست كه حقيقت در هر يك بوده باشد وجواب اين نيز مثل جواب آنست چه در صورتيكه ظاهر استعمال لفظ اينستكه حقيقت در هر يك بوده باشد كه تفاوتى ميان اين معانى نباشد در بادر وما با دله سابقه بيان نموديم كه تبادر در وجوبست وبس پس حقيقت در وجوب ومجاز در باقى خواهد بود فائدة چون مصنف قايل شد باينكه صيغه امر شرعاً حقيقت در وجوبست و بنا بر او لازم مى آيد كه هر امرى كه مجرد از قرينه يكى از آن معانى باشد محمول بر وجوب شود با آنكه چنين نيست بلكه حمل بر وجوب نيز محتاج بقرينه است نزد او نيز از اينجهة در اين فايده تدارك اين معنى ميكند وميگويد يستفاد من تضاعيف احاديثنا تا اصل تضاعيف شىء بمعنى اثنا ووسط اوست يعنى از احاديث منقوله از اهل بيت عليهم السلام مفهوم ميشود كه استعمال صيغه امر در معنى ندب شايع بود نزد ايشان اگرچه اين استعمال از طريق مجاز است بحيثيتى كه از مجازات راجحه شده كه احتمال آنها مساوى است با احتمال حقيقت هرگاه مرجحى از خارج نبوده باشد پس مشكلست متمسك شدن در اثبات وجوب حكمى بمجرد ورود امرى در باب آن حكم از حضرات ائمة عليهم السلام بلكه واجبست توقف در حكم بوجوب يا ندب تا آنكه دليلى از خارج بهم رسد بر يكى از ايشان اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها تا لنا ان المتبادر حق اينست كه صيغه امر بدون قرينه وحدت يا تكرار دلالت بر هيچيك از

اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية و
خالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة
من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل
والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول
لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل
ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة
بالامر بها وبتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك
تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان
الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر
الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل
على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك . وما يق

---

وحدت و تكرار ندارد و دلالت ميكند مگر بر طلب ايجاد ماهيت فعل مطلق خواه در ضمن مرة و وحدت باشد و خواه
در ضمن تكرار و مخالفت نموده اند درين مسئله جماعتي از اصوليين پس قائل شده اند باينكه افاده تكرار ميكند يعني
بر مكلف لازمست كه هميشه مامور را بفعل آورد و بسبب اتيان باو يك مرتبه از عهده تكليف بدر نميرود و صيغه افعل
را نازل منزله افعل ابدا گرفته اند و جمع ديگر از اصوليين مخالفت بنحوي ديگر نموده اند و ميگويند صيغه امر دلالت
دارد بر طلب فعل يكمرتبه بدون زيادتي براو و توقف نموده اند جماعتي و ندانسته اند كه موضوعست از براي مره
يا تكرار باينكه ميدانند كه موضوعست از براي يكي از اينها و در ديگري مجاز است لنا ان المتبادر من الامر تا بتقرير آخر
دليل ما بر اينكه امر موضوعست از براي طلب حقيقت فعل مطلقا و دلالت بر وحدت و تكرار ندارد اينست كه متبادر
از صيغه امر طلب ايجاد حقيقت فعل يعني معني مصدري است و وحدت و تكرار هر دو خارجند از حقيقت فعل چون
زمان و مكان و امثال آنها كه خارجند از حقيقت فعل پس چنانچه اضرب شامل مكان و ضرب و زمان و آلت نيست همچنين
شامل عدد ضرب نيست نه در جانب كثرت و نه در جانب قلت بلي چون اقل آنچه امتثال امر باو متحقق ميشود يكمرتبه است لا محاله يكمرتبه را
امر خواهد بود و بسبب آن امتثال حاصل ميشود زيرا كه صادق مي آيد حقيقتي كه مطلوب آمر است بسبب وجود مامور به يكمرتبه و بتقرير

آخر

وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب

---

اخرتا وما يقال من ان هذا مبين دليل را بعبارتي واضح تقرير ميكنيم وميگوئيم كه ما جزم داريم باينكه وحدت وتكرار از صفات فعل يعني معنى مصدرى اند چون قلت وكثرت كه اينها نيز از صفات فعلند زيرا كه ميگوئى اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر ومقيد ميسازى مصدر يعني ضربا را باين صفات مختلفه وبديهى است كه ذاتى كه قابليت اتصاف بصفات مختلفه داشته باشد بيقرينه دلالت بر هيچ يك از ان صفات نميكند وبعد از اين ميگوئيم كه مخفى نيست كه مفهوم از صيغه امر غير طلب ايجاد فعل نيست پس معنى اضرب مثلا طلب نمودن مطلق است پس اضرب دلالت بر صفت زدن يعني وحدت وتكرار وامثال انها از زمان ومكان واله وغير ذلك ندارد و جهة اينكه مصنف اين دليل را اعبارة اخرى دليل اول ناميده اينست كه مفاد هر دو دليل يكيست واختلاف در خصوص عبارتست وبعبارة اخرى حاصل هر دو دليل اينست كه امر از براى طلب حقيقت فعل است ووحدت وتكرار خارجند از حقيقت فعل نهايت انكه در دليل اول قياس نموده بود وحدت وتكرار را بمكان وزمان كه از صفات فعلند در عدم دلالت فعل بر انها ودرين دليل اخر بيان نمود كه اين وحدت وتكرار از صفات فعلند وعدم دلالت فعل موصوف بصفات متغايرة دلالت بر خصوص صفتى نميكند وفي الحقيقة تقرير اخر بيان تقرير اولست وما يقال من ان هذا تا المتبادر وان اعتراضى كه بعضى برين دليل ايراد نموده اند باينكه اين دليل دلالت ندارد مگر بر عدم افادة صيغه امر وحدت وتكرار را بمادة كه عبارت از مصدر ان صيغه است پس از كجا كه صيغه يعني هيئت وصورت او چه گاه است كه مادة دلالت ندارد بر صفتى از صفات ومتعلقى از متعلقات فعل لكن هيئات فعل دلالت بر او دارد چون ضرب ويضرب كه هيئات اول دلالت بر زمان گذشته ميكند وهيئات ثاني دلالت بر زمان حال يا استقبال دارد با اينكه مادة اينها يعني ضرب دلالت بر زمان اصلا ندارد پس جواب ان اعتراض اينست كه ما بيان نموديم انحصار مدلول صيغه امر را بمقتضاى حكم تبادر در طلب ايجاد فعل واين كجا دلالت

والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض
بالحج فانه مامور به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا
بجوازه في الاحكام وثانيهما ببيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في
جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير
المامور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن
المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت
مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما احتج

---

بر وحدت يا تكرار ميكند پس معلوم شد كه ماده و صيغه امر هيچ يك دلالت بر وحدت و تكرار ندارند احتج
الاولون بوجوه احتجاج نموده اند قائلين باينكه امر افاده تكرار ميكند بسه وجه يكى انكه اگر افاده تكرار نكند لازم
مى ايد كه نماز و روزه مكرر واجب نباشد و حال انكه مكرر واجبند قطعا نماز هر روزه واجبست و روزه هر سال بيكماه
دويم اينكه نهى مقتضى تكرار است اتفاقا چه ترك منهى عنه ابدا واجبست پس همچنين امر بايد مفيد تكرار باشد قياس
بر نهى زيرا كه هر دو باهم شريكند در دلالت بر طلب چه يكى موضوع از براى طلب فعل است و ديگرى از براى طلب
ترك و سيوم انكه امر بشىء مقتضى نهى از ضد ان شىء است و نهى مانع است از منهى عنه دائما پس لازم مى ايد تكرار در
مامور به زيرا كه در وقتى از اوقات ترك مامور به جايز باشد فعل ضدش در ان وقت جايز خواهد بود و مفروض اينست كه
ضد مامور به هميشه حرامست والجواب عن الاول المنع من الملازمة تا واحتج من قال بالمرة وجواب از دليل اول
ايشان اينكه ملازمه مذكوره ممنوعست زيرا كه جايز است كه تكرار در روزه و نماز از دليلى ديگر فهميده شده باشد
نه از مجرد امر و بر تقدير تسليم كه از مجرد امر فهميده شود ما با او معارضه ميكنيم بحج و ميگوئيم كه اگر افاده تكرار كند
لازم مى ايد كه حج مكرر واجب باشد و حال انكه ضرورى دين است وجوب او در عمرى يكمرتبه با شرايط وجواب از دليل ثانى
از دو جهة گفته شده يكى انكه شما قياس نموديد امر را بنهى در افاده تكرار و لغت بقياس ثابت نميشود اتفاقا اگر چه
قايل شويم بجواز قياس در احكام شرعيه با اينكه اين قياس مع الفارق است يعنى در نهى چيزى هست كه مقتضى تكرار است
بخلاف امر كه در او علت تكرار نيست زيرا كه نهى طلب ترك حقيقت فعل است و انتفاء حقيقت فعل متحقق نميشود مگر بسبب

واحتجّ من قال بالمرّة بانّه اذا قال السيّد لعبده ادخل الدار فدخلها مرّة عُدّ ممتثلاً عرفاً ولو كان للتكرار لما عُدّ
والجواب انّه انّما صار ممتثلاً لانّ المأمور به وهو الحقيقة حصل بالمرّة لا لانّ الامر ظاهر في المرّة بخصوصها اذ لو كان
كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانّه لو اتى بالفعل مرّة ثانية وثالثة لعُدّ ممتثلاً وآتيا
بالمأمور به وما ذاك الّا لكونه موضوعاً للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايّهما وقع راجع

انتفاء او در جميع اوقات بخلاف امر كه او طلب ايجاد حقيقت فعلى است وايجاد حقيقت فعل در ضمن وحدت نيز متحقق
ميشود وديگر آنكه تكرار در امر مانع است از فعل غير ما مور به چه ممكن نيست كه در يك وقت دو فعل از مكلف صادر شود
مگر بر سبيل ندرت پس اگر تكرار ما مور به ابداً واجب باشد حرج وتكليف ما لا يطاق لازم مى آيد بخلاف نهى كه
چون مقصود از و ترك حقيقت فعل است وتروك با هم جمع ميشوند همچنين با افعال وجوديه نيز جمع ميشوند پس اگر
مطلوب بر وجه دوام باشد تكليف ما لا يطاق لازم نمى آيد وجواب از دليل ثالث ايشان اينكه قبول نداريم كه امر بشيئ
مستلزم نهى از مطلق ضد بوده باشد وبر طريق تسليم كه امر بشيئ مستلزم نهى از مطلق ضد بوده باشد يا بعد از آنكه تجشم
دهيم ضد را كه در كلام مستدل واقع شده بر ضد عام يعنى ترك تا اينكه قابل منع بوده باشد قبول نداريم كه نهى كه
در ضمن امر فهميده ميشود مانع از منهى عنه باشد دائماً بلكه تابع امر است كه نهى در ضمن او فهميده ميشود پس اگر آن
امر دائمى است واگر آن امر در وقت خاصى است نيز دائما مثلا امر بحركت دائما مقتضى نهى از ضد او يعنى سكون است دائما
وامر بحركت در ساعتى يعنى مقتضى نهى از سكون است در آن ساعت نيز دائماً وحاصل ترديد اينست كه مراد مستدل از ضد اگر
مطلق ضد است خواه ضد خاص كه هر يك از افعال وجوديه است كه با فعل ما مور به جمع نشود يا ضد عام يعنى ترك ما مور به
است در اينصورت آن مقدمه مستدل كه ميگفت امر بشيئ مستلزم نهى از ضد اوست ممنوعست چه ثابت خواهد شد بعد از
اين كه امر بشيئ مستلزم نهى از ضد خاص وضد عام بمعنى اول نيست وبر فرض تسليم كه امر بشيئ مستلزم نهى از مطلق ضد
بوده باشد آن مقدمه او كه نهى از ضد دائمى است ممنوعست زيرا كه نهى از ضدى كه در ضمن امر فهميده ميشود تابع آن
امر است واگر مراد مستدل از ضد ضد عام يعنى ترك است پس آن مقدمه كه امر بشيئ مستلزم نهى از ضد است مسلم است
وقابل منع نيست لكن مقدمه ثانيه ممنوعست بدليل مذكور واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد تا واحتج المتوقفون
واحتجاج نموده اند آنكه قايل است باينكه صيغه امر مقتضى وحدتست باينكه مولى هرگاه بغلام خود بگويد ادخل
الدار وغلام يكنوبت داخل خانه شود او را عرفا ميگويند كه امتثال امر مولى نموده واگر امر موضوع از براى تكرار ميبود

اين نهى نيز دائمى است ۴

اين نهى نيز مؤقت بوقت خاص است ۴

باقى

واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله اصل ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله تعالى الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا

---

با اینکه او را امتثال ننموده زیرا که دخول دار مکرر از وی صادر شده وجواب این دلیل اینکه ان غلام را عرفا از این جهت ممتثل میدانند که مامور به یعنی حقیقت فعل بیک مرتبه حاصل میشود نه باعتبار اینکه امر ظاهر در حقیقت در خصوص یکمرتبه است زیرا که اگر امتثال غلام باین اعتبار بوده باشد لازم میاید که امتثال محقق نشود بسبب دخول ثانی وثالث وشکی نیست که عرف شاهد است بر اینکه ان غلام اگر مرتبه ثانی وثالث داخل انخانه شود باز او را ممتثل میدانند ودر هر مرتبه که داخل انخانه شود میگویند که اتیان بمامور به نموده واین نیست مگر بسبب اینکه صیغه

امر مفید قدر مشترک میان وحدت وتکرار است که ان عبارت از طلب ایجاد حقیقت فعل است وایجاد حقیقت فعل حاصل میشود بهر یک از وحدت وتکرار واحتج المتوقفون بمثل ما مر تا اخر اصل واحتجاج نموده اند جمعیکه توقف نموده اند در اینکه صیغه امر موضوعست از برای وحدت یا تکرار بمثل انچه مذکور شد در اصل سابق از دلیل متوقفین در اینکه صیغه امر موضوعست از برای وجوب یا ندب وحاصل ان دلیل در این مقام اینکه اگر ثابت شود که امر موضوعست از برای وحدت یا تکرار البته این ثبوت محتاج بدلیلی خواهد بود ودلیل یا عقلی است یا نقلی ودلیل عقلی دخل در اثبات لغت ندارد زیرا که لغت سماعیست ودلیل نقلی یا خبر واحد است یا متواتر ولکن خبر واحد مفید علم نیست واین مسئله علمی است وخبر متواتر محقق نیست زیرا که اگر وضع صیغه امر از برای یکی از این دو معنی متواتر میبود بایستی که خلافی در این مسئله نباشد چه احکام متواتره اجماعیست وجواب این دلیل بنحوی است که در اصل سابق معلوم شد وملخصش اینکه قبول نداریم حصر ثبوت این مسئله را در انچه شما ذکر نمودید از دلیل عقلی ونقلی زیرا که سبق معنی وتبادر او بفهم از لفظ دلیل وضع ان لفظ است از برای این معنی وعدم تبادر معنی دلیل عدم وضع است وما پیش بیان نمودیم که متبادر نیست از صیغه امر مگر طلب ایجاد حقیقت فعل نه وحدت وتکرار وتبادر کافی

است

لنا نظير ما تقدّم في التكرار من انّ مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وانّ
الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجّة القول بالفور امور ستّة الاوّل انّ السيّد
اذا قال لعبده اسقني فاخّر العبد السّقي من غير عذر عدّ عاصياً وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور
لم يعدّ من العصاة واجيب عنه بانّ ذلك انّما يفهم بالقرينة لانّ العادة قاضية بانّ طلب السّقي انّما
يكون عند الحاجة اليه عاجلاً ومحلّ النّزاع ما تكون الصّيغة فيه مجرّدة الثاني

---

استعدد اثبات مثل اين حكم احتمل ذهب الشيخ وجماعة الى انّ الامر المطلق تا لنا نظير ما تقدّم شيخ ابو جعفر طوسي قدّس
سرّه وجماعتي از اصوليين باين قايل شده اند كه امر مطلق يعني مجرّد از قرينه فور وتعجيل مقتضي فور است يعني بحسب لغت
وشرع دلالت دارد براينكه بر مكلّف لازم است كه بعد از صدور امر بدون فوات امكان مرتكب مامور به شود وتاخير او جايز
نيست وبسبب تاخير عاصي خواهد بود هر چند كه فعل او صحيح ومجزي است وسيّد مرتضى رضي فرموده كه او مشترك است لفظاً
ميان فور وتراخي يعني موضوع است از براي طلب فعل فوراً بوضعي واز براي طلب او با تراخي بوضعي ديكر پس توقف بايد
نمود در تعيين مقصد تا انكه ظاهر شود دليلي كه دلالت كند بر يكي از اينها چنانكه قاعده است در هر مشترك لفظي وجماعتي
از اصوليين از انجمله محقّق شيخ ابو القسم بن سعيد وعلامه حلّي رحمهما الله قايل شده اند باينكه دلالت ندارد وضعاً
بر فور ونه بر تراخي بلكه دلالت ميكند بر مطلق طلب فعل وهر يك كه حاصل شوند مجزي است ومشترك معنوي است ميان
هر دو واين قول اقوي است لنا نظير ما تقدّم تا حجّة القول بالفور دليل ما بر اشتراك معنوي نظير انچيزي است كه مذكور شد
در بحث وحدت وتكرار يعني مدلول امر بحكم تبادر طلب حقيقت فعل است مطلقا وفور وتراخي هر دو خارجند از حقيقت او
واين هر دو از صفات فعلند وفعل دلالت بر هيچ يك از صفات مختلفه نميكند پس دلالت بر اينها نيز نخواهد داشت
حجّة القول بالفور امور ستّة تا الثاني انّه تعالى ذمّ ابليس دليل قايلين بفوريّت امر شش چيز است اوّل اينكه مولى هر كاه
بغلام خود بكويد اسقني يعني اب بده بمن وان غلام تاخير كند در اب دادن بي عذري او را عرفاً عاصي ميشمارند پس
اكر امر افاده فوريّت نميكرد بايستي كه او را از جمله عاصيان نشمارند زيرا كه در اينصورت ان غلام را عذري خواهد بود وميتوانند
كفت كه من بعد از اين اب خواهم داد وبر من لازم نبود فوريّت وجواب اين دليل اينكه فوريّت در مثال شما از قرينه مفهوم
ميشود چه طلب اب قرينه است براينكه مولى الحال تشنه است واب ميخواهد از اين جهة در بعضي از بلاد كه احتياج بسرد نمودن اب
از شوره وغير ذلك باشد وممكن بايد صبر نمود تا اينكه اب سرد شود اكر غلام در اينمدت تاخير نمايد عرفاً او را عاصي نميشمارند

الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم ع بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم
يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان
الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم
منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل
به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت لكنه
كلف بان يمنع من التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من
خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما
يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان له
جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع

---

محل نزاع جائيست كه صيغه مجرد از قرينه فور و تراخي باشد الثاني انه تعالى ذم ابليس تا الثالث دليل ثاني ايشان اينكه حق
تعالى مذمت ابليس نموده بر ترك سجده از جهة آدم عليه السلام باين قول كه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يعني چه چيز مانع تو
شد از سجده در آنوقت كه ترا فرمودم سجده كني و مطلوب از اين استفهام حقيقت خود نيست چه خداي عز و جل عالم بود باينكه
مانع او از سجده تكبر بود بلكه مراد عتاب است باشيطان و مذمت اوست بر ترك سجده و اگر امر فوري نبود مذمت متوجه
او نميشد و ميرسيد او را كه بگويد كه تو مرا امر بسجده فورا ننمودي و من بعد از اين سجده خواهم نمود و جواب اين دليل اينكه مذمت
ابليس باعتبار اين بود كه امر بسجده مقيد بوقتي خاص بود و در آنوقت از ابليس صادر نشد و دليل بر اينكه اين امر مطلق
نبود بلكه مقيد بوقت معين بود اين قول خدايتعالى است كه فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين يعني
اي فرشتگان وقتيكه من درست و تمام نمودم خلقت آدم را و در او دميدم از روحي كه بعد از آن خود امر كردم پس شما بيفتيد
بسجده از براي او و اين توقيت قرينه فوريت است و نزاع ما در امريست كه مجرد از قرينه فوري و تراخي بوده باشد الثالث
انه لو شرع التاخير تا الرابع دليل سوم ايشان اينست كه اگر تاخير ماموربه بر مكلف جايز باشد واجبست كه اين تاخير تا
وقتي معين بوده باشد و لازم منتفي است پس ملزوم نيز باطل خواهد بود اما بيان ملازمه زيرا كه اگر تاخير جايز باشد تا وقتي
معين لا محاله جواز تاخير تا آخر اوقات امكان خواهد بود و جواز تاخير تا آخر اوقات امكان متصور است زيرا كه آخر اوقات

الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المأمور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة ولا الاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة

امكان معلوم مكلف نيست ومجهول اوست وجهل بآن مستلزم تكليف محال است زيراكه واجبست بر مكلف در صورتيكه تاخير نكند فعل را از وقتش با اينكه او نميداند اين وقتى راكه مكلف است بعدم تاخير فعل از او واما انتفاء لازم يعنى تعيين وقت زيراكه در صيغه امر اشعارى بتعيين وقت نيست ودليلى از خارج هم بر او نيست وجواب از اين دليل اندو جهة گفته شده يكى نقض يعنى معارضه با صورتى كه تصريح كند امر بجواز تاخير چه نزاعى در امكان اين تصريح نيست بلكه واقعست چون وقت نماز زلزله كه از ابتداى زلزله تا انتهاى عمر است پس اگر دليل شما تمام باشد لازم مى آيد كه اين تصريح جايز نباشد ديگرى انكه تكليف محال لازم نمى آيد مگر در صورتيكه تاخير متعين ولازم باشد ومبادرت جايز نباشد زيراكه در اينصورت شناختن مكلف وقتى راكه تاخير تا بآن وقت واجبست واما اگر تاخير جايز باشد نه واجب پس تكليف محال لازم نمى آيد زيراكه در اينصورت چنانچه تاخير تا باخر اوقات امكان جايز است مبادرت در اول اوقات امكان ودر هر وقتى از اوقات تا باخر اوقات امكان هم جايز است پس مكلف قادر بر امتثال خواهد بود بسبب امكان مبادرت وتكليف محال لازم نخواهد امد الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة تا الخامس دليل چهارم ايشان قول خداى تعالى است كه وسارعوا الى مغفرة من ربكم يعنى بشتابيد بسوى مغفرت وآمرزش عظيمى از جانب پروردگار خود ووجه دلالت اين كريمه بر اين مطلب اينكه مراد از مغفرت سبب مغفرتست كه ان فعل مامور بهاست نه حقيقت مغفرت زيراكه مغفرت فعل خداى عز وجل است پس محال است مسارعت بنده بسوى او چه معنى مسارعت رو دهنده بفعل اوردن است پس بمقتضاى اين كريمه مسارعت بفعل مامور به كه سبب مغفرتست بر عباد واجب خواهد بود واين معنى فوريت است وقول خداى تعالى است كه فاستبقوا الخيرات يعنى بشتابيد بسوى خيرات ووجه دلالت اين آيه بر اين مطلب اينست كه اين كريمه دلالت ميكند بر وجوب استباق بخيرات وفعل مامور به

باید بکند

از جمله خیرات است پس واجبست استباق باو و محقق نمیشود مسارعت و استباق مگر باین طریق که ایشان بمامور به
فوراً واقع شود و جواب گفته شده ازین دلیل باینکه امر بمسارعت و استباق محمولست بر ندب و افضلیّت نه بر وجوب که
اگر دلالت کند بر وجوب لازم می آید که فوریّت واجب باشد پس ممکن نخواهد بود تحقق مسارعت و استباق زیراکه چون
واجب باشد مامور به واجب مضیّق خواهد بود و مسارعت و استباق مقصور نمیشوند مگر در طبیعه موسّع نه در واجب
مضیّق یعنی که کسی که باو گفته شود صم غداً و فردا روزه بگیرد نمیگویند که او مسارعت و استباق نمود در
روزه گرفتن و حاصل اینکه عرف حاکمست باینکه اتیان بمامور به در وقتی که تاخیر از و جایز نیست مسارعت و استباق
نمی نامند پس واجبست حمل امر درین دو آیه بر ندب و استحباب و اگر نه مفاد صیغه امر درین دو آیه منافی خواهد بود
با مقتضای مادّه این دو امر چه مقتضای مادّه مسارعت و استباق جواز تاخیر مامور به است بحیثیتی که مامور به را
موسّع بوده باشد و مقتضای صیغه آنها برین تقدیر یعنی تقدیر دلالت بر وجوب عدم جواز تاخیر است بحیثیتی که مامور
واجب مضیّق بوده باشد و اینها منافی و نقیض یکدیگرند و منافی در کلام واجب تعالی محال است و برین جواب بحثی ظاهر
وارد است زیراکه قائلین بفوریّت قائلند به توسعه وقت واجب و وقت واجب را مضیّق نمیدانند و میگویند فایده
فوریّت عصیان مکلّف است بسبب تاخیر نه اینکه اگر تاخیر کند فعل بعد از و قضا میشود پس ایشان قبول ندارند که مادّه
مسارعت و استباق مقتضی جواز تاخیر باشد بلکه مقتضی صحّت فعل در زمان متراخی است و این منافات ندارد با عدم
جواز تاخیر که مقتضای مادّه بر تقدیر وجوب فوریّت موسّعست و معنی امر که به نزد ایشان اینست که آنچه صحیح است
فعل او در زمان متراخی واجبست فعل او فوراً و قول مصنف قدس سره فتامّل ممکنست اشاره باین اعتراض بوده باشد لیکن
خود در حاشیه تصریح نموده باینکه وجه تامّل اینست که حمل سارعوا بر ندب بواسطه دفع فوریّت چنانچه مجیب ادعا نموده
مجاز است و ممکن است حمل او بر معنی بادروا مجازاً تا آنکه دلیل فوریّت بوده باشد پس این دو مجاز معارض یکدیگرند
لیکن ممکن است ترجیح مجاز اوّل باعتبار اصالت عدم فوریّت و عبارت او اینست که وجه التامّل ان حمل سارعوا علی الندب
مجاز و یمکن ان یکون بمعنی بادروا و دلیلاً للفوریة فتعارض المجازان و لعلّ الاوّل راجح لاصالة عدم الفوریّة و بر تو پوشیده
نیست که برین وجه تامّل فایده مترتّب نیست بغیر از بیان احتمالات معنی سارعوا الخامس ان کل مخبر کالقائل زید قائم
دلیل پنجم ایشان اینکه هر قائل کلام خبر یکه مجرّد از قرینه زمان بوده باشد چون گوینده زید قایم و عمرو عالم و هر متکلّم
بکلام انشائی چنین چون گوینده هی طالق و انت حرّ قصد میکند از آن کلام خبری و انشائی مگر زمان حاضر را پس

[2] صیغه است پس تنافی میان مفاد صیغه و مقتضای ماده صح

همچنین

الخامس انّ كلّ مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكلّ منشئ كالقائل هي طالق وانت حرّ انّما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقاً له بالاعمّ الاغلب وجوابه امّا اوّلاً فبانّه قياس في اللغة لانّك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر وامّا ثانياً فبالفرق بينهما بانّ الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الاستقبال امّا مطلقاً وامّا الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الّا بدليل السادس انّ النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانّه طلب مثله وايضاً الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مرّ في التكرار انفاً وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج

همچنين امر با قصد از زمان حاضر باشد بواسطهٔ الحاق امر با اعمّ اغلب از كلام كه مقصود از انها زمان حاضر است جواب اين دليل را اوّلا باين روش ميگوئيم كه اين قياس است در حكم لغوى زيرا كه قياس نموده امر را در افادهٔ فوريت به خبر و انشاء و اين قياس بخصوصه باطلست يعنى اگرچه فرض كنيم جواز قياس را در احكام شرعيّه چنانچه عامّه قائل شده اند ليكن قياس در لغت را هيچ كس قايل نشده چه اتفاقاً لغت سماعيست و ثانياً جواب باين نحو گفته شده كه فرق است ميان امر و هر يك از خبر و انشا زيرا كه توجّه امر بزمان حاضر ممكن نيست چه طلب فعل بحيثيتى كه مطلوب در زمان طلب يعنى حال واقع شده موجب تحصيل حاصلست پس زمان ايقاع مطلوب لا محاله بايد در زمان استقبال باشد يا مطلقاً يعنى خواه متصل بزمان طلب باشد كه عبارت از فوريّت است و خواه با فصل باشد كه عبارت از تراخى است يا زمان ايقاع مطلوب زمانيست كه نزديكتر باشد بحال طلب كه عبارت از فور است و چون هر دو احتمال دارد پس حمل بر ثانى يعنى فوريّت جايز نيست مگر بدليلى از خارج و دليلى نيست السادس انّ النهي تا احتج السيّد دليل ششم ايشان اينكه نهى افادهٔ فوريت ميكند اتّفاقاً پس امر نيز بايد افادهٔ فوريّت كند زيرا كه امر هم دلالت دارد بر طلب چنانچه نهى دلالت بر او ميكند و ديگر آنكه امر بشيئى مقتضى نهى از ضد او است و نهى از اضداد مقتضى فوريّت ترك اضداد است و فوريّت ترك اضداد مقتضى فوريّت فعل مامور به است بمثل آنچه دانسته شده در بحث دلالت امر بر تكرار چه مكلّف در هيچ وقت خالى از فعلى نيست پس هر گاه هيچ يك از اضداد بعد از امر از وى صادر نشود لازم مى آيد كه مامور به از وى صادر شود در آنوقت و اگر نه لازم مى آيد كه مكلّف در آنوقت مشغول بهيچ فعلى نباشد و اين محالست و تحقيق اين حرف بعد از اين در بحث اقتضاء امر بشيئى نهى از اضداد خواهد آمد و جواب اين دو دليل دانسته ميشود از جواب سابق يعنى از جوابى كه از نظاير اينها در بحث تكرار گذشت

پس

احتج السيد بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي
وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضاً فانه يحسن بلا شبهة
ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا
مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي
فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم من افراد
المتواطي لشيوع التجوز به عن احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب
بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان
موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه

پس احتیاج بنفی بر او نیست وحاصل جواب از وجه اول اینست که شما قیاس نمودید امر را به نهی در افاده فوریت ولیکن عبا
ثابت نمیشود اتفاقا با اینکه این قیاس مع الفارق است یعنی علت اقتضاء فوریت در نهی متحقق است و در امر متحقق نیست زیرا که
که نهی مقتضی طلب ترک حقیقت فعل است و این لازم دارد فوریت ترک را بخلاف امر که او مقتضی طلب ایجاد فعل است و این
فوریت را لازم ندارد چرا که ایجاد حقیقت فعل در زمان متراخی ممکن است وملخص جواب از وجه ثانی اینکه قبول نداریم که امر مقتضی
نهی از ضد عام یعنی ترک است پس
نهی از ضد مامور به باشد مطلقا بلکه مقتضی
واگر شما تخصیص دهید ضد را در دلیل بضد عام یعنی ترک یا اینکه ضد را بر عموم خود باقی گذارید و تسلیم کنیم اقتضاء امر
نهی از مطلق ضد را منع میکنیم این مقدمه را که نهی از ضد مقتضی فوریت است یعنی قبول نداریم که نهی که از امر مفهوم
میشود مقتضی فوریت باشد بلکه تابع امر است اگر چنانچه امر فوریت را لازم داشته باشد نهی از ضد او نیز فوری خواهد
بود والا فلا مثلا امر بحرکت فوراً مقتضی نهی از سکون است فوراً وامر بحرکت در زمان تراخی مقتضی از سکون است در
آن زمان احتج السيد ره بان الامر قد يرد تا فاية احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر اشتراک لفظی امر میان
فور و تراخی باینکه صیغه امر در قرآن و استعمال اهل لغت گاه وارد میشود و مراد از او فور است وگاه وارد میشود و مراد
از او تراخی است وظاهر استعمال لفظ در دو معنی اینست که حقیقت در هر دو مشترک لفظی میان هر دو بوده باشد
دیگر اینکه نیکوست بی شبهه اینکه مامور بپرسد که با عدم عادات و امارات که آیا مراد از این امر تعجیل است یا تاخیر و استفهام
نیکو نیست مگر در صورتیکه لفظ احتمال هر دو داشته باشد وجواب از وجه اول اینکه ظاهر استعمال لفظ در دو معنی

(٩٥)

فايدة اذا قلنا بانّ الامر للفور ولم يات المكلّف بالمامور به فى اوّل اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به فى الثّانى ام لا ذهب الى كلٍّ فريق احتجّ الاوّل بانّ الامر يقتضى كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثّانى بانّ قوله افعل يجرى مجرى قوله افعل فى الان الثانى من الامر ولو صرّح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقّق والعلّامة الاحتجاج ولم يرجّحا شيئاً وبنى العلّامة الخلاف على انّ قول القائل افعل هل معناه افعل فى الان الثانى فان عصيت ففى الثّالث وهكذا او معناه افعل فى الزمن الثّانى من غير بيان حال الزمن الثّالث وما بعده فان قلنا بالاوّل اقتضى الامر الفعل فى جميع الازمان وان قلنا بالثّانى لم يقتضه فالمسئلة لغويّة وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انّه قليل الجدوى اذ الاشكال انّما هو فى مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق

---

اينست كه اين لفظ حقيقت در هر يك بوده باشد هر گاه دليلى بر خلاف او نبوده باشد و ما بيان نموديم كه متبادر از اطلاق امر همين طلب فعل است مطلقا و فور و تراخى از قرينه مفهوم ميشوند پس حقيقت در مطلق طلب بود و در هر يك از فور و تراخى بخصوصه مجاز خواهد بود چنانچه قاعده است در استعمال هر مشترك معنوى در خصوص افراد و جواب از وجه ثانى اينكه اين حسن استفهام لازم ندارد اشتراك لفظى را زيراكه در حسن استفهام كافيست موضوع بودن او از براى معنى عام كه عبارت از مطلق طلب شامل فور و تراخى هر دو است چه گاه هست كه استفهام متعلق ميگردد بافراد متواطى يعنى مفهوم كلى باعتبار آنكه شايع است كه از متواطى يكى از افراد اراده ميشود مجازا و چون اين فرد مبهم است و احتمال افراد كثيرة دارد پس مقصود از استفهام رفع احتمال اوست و از اين جهة نيكو است در ما نحن فيه اينكه جواب گفته شود بتعيين ميان فور و تراخى هر گاه مراد مفهوم طلب فعل من حيث هو بوده باشد بدون اينكه مجيب انسداد لوليسبه بدهد رفته باشد اگر صيغه امر موضوع از براى خصوص هر يك از اينها باشد لازم مى آيد كه متكلّم بسبب اراده تخيير از ظاهر لفظ بيرون رفته و مرتكب تجوّز شده باشد و خلاف اين معلوم است فايدة خبر مبتدا محذوف و تقدير چنين است كه هذه فايدة و غرض از اين فايده تحقيق مسئله ايست كه متفرّع ميشود بر مذهب فوريّت اذا قلنا بان الامر للفور تا والتحقيق هر گاه قايل شويم بفوريّت امر و مكلّف معصيت ورزد و مامور به را در اوّل اوقات امكان بفعل نياورد پس آيا بجهت اين امر واجبست بر او بجا آوردن آن در وقت ثانى يا نه بهر يك از اين دو قول بعضى از اصوليّين قايل شده اند و احتجاج نموده اند از براى قول اوّل باينكه امر مقتضى اينستكه مامور يعنى مكلّف مامور به را بفعل آورد مطلقا و اين موجب استمرار امر است ليكن فوريّت از دليل خارج ثابت شده پس بعد

والتحقیق فی ذلک ان الادلة التی استدلوا بها علی ان الامر للفور لیس مفادها علی تقدیر تمامیتها متحداً بل منها ما یدل علی ان الصیغة بنفسها تقتضیه وهو اکثرها ومنها ما لا یدل علی ذلک وانما یدل علی وجوب المبادرة الی امتثال الامر وهو الاتیان بالمامور به بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد فی استدلاله علی الاولی لیس له عن القول بسقوط الوجوب حیث یمضی اول اوقات الامکان مفر لان ارادة الوقت الاول علی ذلک التقدیر بعض مدلول صیغة الامر فکان بمنزلة ان یقول اوجبت علیک الامر الفلانی فی اول اوقات الامکان ویصیر من قبیل الموقت ولا ریب فی فواته بفوات وقته ومن اعتمد علی الاخیرة فله ان یقول بوجوب الاتیان بالفعل فی الثانی لان الامر اقتضی باطلاقه وجوب الاتیان بالمامور به فی ای وقت کان وایجاب المسارعة والاستباق لم یصیره موقتاً وانما اقتضی وجوب المبادرة فحیث یعصی المکلف بمخالفته یبقی مفاد الامر الاول بحاله هذا والذی یظهر من اکثر کلامهم ارادة المعنی الاول فینبغی ح القول بسقوط الوجوب .

---

ازعصیان مکلف بسبب ترک مامور به فوراً برا و بمقتضاء اطلاق امر لازمست ایقاع آن فعل در وقت ثانی و برین قیاس در وقت ثالث ورابع تا اخر اوقات امکان واستدلال نموده اند از برای قول ثانی باینکه قول امر افعل بنابر فوریت بمنزلهٔ اینست که بگوید افعل فی الآن الثانی من الامر چه اگر تاخیر از آن ثانی جایز بوده باشد امر فوری نخواهد بود واگر امر تصریح کند باین قول واجب نخواهد بود بر مکلف ایقاع مامور به در وقت ثانی و ثالث پس بتقدیر فوریت افعل نیز موجب ایجاب آن فعل بعد از اول اوقات امکان نخواهد بود باین روش نقل نموده اند محقق و علامه رحمهما الله استدلال طرفین را و خودشان ترجیح نداده اند و علامه رحمه الله بنای خلاف را برین گذاشته که قول امر بمعنی افعل چه معنی دارد آیا معنی او اینست که این کار را بکن در وقت ثانی امر و اگر عصیان ورزی و در وقت ثانی نکنی در وقت ثالث بکن و همچنین اگر عصیان ورزی در وقت ثالث نکنی پس در وقت رابع بکن و برین قیاس باقی اوقات یا آنکه معنی او اینست که این کار را بکن در وقت ثانی امر بدون بیان حال ازمنه که بعد از او ست پس اگر قایل شویم که مفاد افعل معنی اول است امر مقتضی وجوب فعل مامور به در جمیع ازمنه است و بر مکلف واجب خواهد بود که بعد از عصیان و ترک مامور به در وقت ثانی آن فعل را در وقت ثالث واقع سازد و اگر قایل شویم باینکه مفاد افعل معنی ثانی است واجب نخواهد بود بر مکلف ایقاع مامور به در ما بعد آن فصل این مسئله لغوی است و موقوف بر اینست که معلوم شود که افعل در لغت بچه معنی آمده و بعضی از علامه رحمه الله بعضی از عامه نیز این حرف را گفته بودند و این حرف اگرچه فی نفسه حرف درستی است لیکن فایده برو مترتب نیست چه ظاهر است که بنای خلاف درین مسئله

ادلهٔ دو معنی افعل است که بنای خلاف بر انهاست نه در اصل این دو معنی چه ظاهر است که معنی افعل یکی ازین دو معنی
است وبر هر یکی ازین دو معنی یکی ازین دو قول مترتب میشود لیکن این معلوم نیست که معنی افعل کدام یک ازان دو
معنی است واثبات او موقوف بر دلیل است پس واجبست بحث وتحقیق ادلهٔ ان دو معنی وحاصل انکه انچه درین مقام نافع نیست
اینست که بادله ثابت کنند که افعل بمعنی اول است تا انکه ثابت شود قول اول درین مسئله یا انکه بدلیل اثبات کنند که معنی
افعل معنی ثانی است تا انکه ثابت شود قول ثانی وانچه علامه رحمه الله وبعضی از عامه گفته اند اگرچه صحیح است لیکن نافع نیست

والتحقیق فی ذلک ان الادلة التی ... ایها وتحقیق درین مسئله که بعد از عصیان وترک مامور به در وقت ثانی آیا لازم است
بر مکلف ایقاع مامور به در وقت ثالث یا نه اینست که دلایلی که استدلال نموده اند بانها بر فوریت امر بر تقدیر صحت انها
مفاد ومقتضای انها یک چیز نیست بلکه بعضی از انها دلالت میکند بر اینکه صیغهٔ امر فی نفسها قطع نظر از دلایل
خارجیه مقتضی فوریت است یعنی فوریت جزو مدلول امر است واکثر دلایل قائلین بفوریت ازین قبیل است چنانکه از تتبع
دلایل ایشان مستنبط میشود پس معنی افعل طلب فعل در ان ثانی نیست وفوریت جزو مفهوم او نیست وبعضی از ان دلایل
دلالت برین ندارد بلکه دلالت میکند بر اینکه مبادرت ومسارعت بمامور به واجبست از دلیل خارج نه از نفس صیغه و
انها دلایلی اند که مشتمل بر ایاتیکه متضمن امر بمسارعت واستباق اند چه ازان ایات معلوم میشود که فعل مامور به در
وقت ثانی امر واجب باشد گو صیغهٔ امر موضوع از برای طلب فعل مطلقا بوده باشد پس بنابرین فوریت جزو مدلول صیغهٔ
امر نخواهد بود پس هر که اعتماد نموده در استدلال خود بر دلایل اولی لامحاله باید قائل شود بسقوط وجوب مامور به هر
گاه از مکلف در اول اوقات امکان فوت شود چه اراده اول اوقات امکان باعتقاد این جمیع جزو مدلول امر است
قول امر افعل بمنزلهٔ اینست که بگوید اوجبت علیک ذلک الفعل فی اول اوقات الامکان وشکی نیست که اگر باین عبارت
اداکند مامور به واجب مضیق خواهد بود پس افعل نیز چنین است وواجب مضیق خلافی نیست که بفوت ساقط میشود بفوات وقتش
وهر که اعتماد نموده بر ادله اخیر بر او لازم نمی اید که قائل شود بایجاب مامور به در وقت ثالث ورابع زیرا که فوریت نزد او
جزو مدلول امر نیست ومفاد امر ایجاب مامور به است مطلقا در هر وقتی از اوقات امکان ووجوب فوریت از دلیل خارج
باعث این نمیشود که ان واجب مضیق شود وبفوات اول اوقات امکان در ما بقی اوقات واجب نبوده باشد وظاهر کلام
قائلین بفوریت معنی اول است هرچند که استدلال بادلهٔ اخیره نموده اند پس سزاوار قول بسقوط وجوب است در ما بقی

اصل الاكثرون على انّ الامر بالشئ مطلقاً يقتضى ايجاب ما لا يتمّ الا به شرطاً كان او سبباً او غيرهما مع
كونه مقدوراً وفصّل بعضهم فوافق فى السبب وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول
عن المرتضى ره وكلامه فى الذريعة والشافى غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك فى بادى الرأى حيث حكى
فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشئ امر بما لا يتمّ الا به وقال انّ الصحيح فى ذلك التفصيل بانه ان
كان الذى لا يتمّ الشئ الا به سبباً فالامر بالمسبب يجب ان يكون امراً به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل
وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ فى الاحتجاج لما صار اليه وقال فى جملته انّ الامر ورد
فى الشريعة على ضربين احدهما يقتضى ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال
ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو فى نفسه وهو الصلوة
وما جرى مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر فى الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسماً واحداً ونفرق فى ذلك

---

اوقات لمكان اصل ع اين كه بيان مقدمه واجبست وتحقيق اينكه آيا بمجرد تعلق امر بواجب مقدمه او واجب ميشود
يا نه بدانكه واجب باعتبار نسبت او بمقدمه اش منقسم بدو قسم ميشود بدو اسم است يكى واجب مقيد ديگرى واجب مطلق
چه مقدمه واجب اگر موقوف عليه وجوب واجبست يعنى واجب بدون تحقق آن مقدمه واجب نيست او را واجب
مقيد ميگويند زيرا كه وجوب او مقيد است بوجود مقدمه اش چون صلوة نسبت بدخول وقت وزكوة نسبت بنصاب وحج نسبت
باستطاعت واگر مقدمه واجب موقوف عليه وجوب واجب نيست ليكن موقوف عليه وجود واجبست يعنى بدون تحقق او واجب
متصف بوجوب ميشود اما صحيح نيست بدون او چون صلوة نسبت بطهارت چه بعد از دخول وقت صلوة واجبست خواه طهارت
متحقق باشد وخواه نه ليكن بدون او صحيح نيست واين قسم را واجب مطلق ميگويند زيرا كه وجوب او مقيد بمقدمه اش نيست
ودر قسم اول خلافى نيست كه مقدمه اش واجب نيست هر چند مقدور مكلف نباشد ومحل خلاف همين قسم ثانى است الاكثرون
على انّ الامر بالشئ مطلقاً يقتضى ايجاب ما لا يتمّ الا به شرطاً كان او سبباً او غيرهما مع كونه مقدوراً وفصّل بعضهم
فوافق فى السبب وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضى الله عنه تا وما اختاره
السيد فيه محل تامل اكثر اصوليين برآنند كه تعلق امر بچيزى در حالتيكه آن امر مطلق باشد يعنى وجوب او موقوف
بر مقدمه اش نباشد بلكه وجودش موقوف بر او باشد مقتضى اينست كه واجب شود موقوف عليه او يعنى چيزى كه متحقق نميشود
واجب مگر بسبب تحقق او خواه آن مقدمه شرط شرعى باشد چون طهارت كه بحسب شرع شرط نماز است وخواه سبب او باشد چون

ذلك بين السبب وغيره بانه يحال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لابد
من وجود المسبب الآن يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبني على هذا في الشافي نقض
استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحد واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي
بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما

---

الطعام که سبب سیر کردانیدن مسکین است وخواه غیر اینها از شرایط عقلیه و عادیه چون قطع طریق از برای کسیکه دور
باشد از مکه معظمه زادها الله شرفا که بحسب عقل شرط است از برای حج و چون شستن جزوی از سر که بحسب عادت شرط
شستن روی است و تقیید واجب بمطلق از جهة اخراج واجب مقید است که مقدمه او واجب نیست اتفاقا چنانچه دانسته شد
و تقیید بمقدور به واسطه اخراج مقدمه واجب مطلق است که مقدور مکلف نباشد که در این صورت نیز واجب نیست اتفاقا و
بعضی از اصولیین تفصیلی داده اند و فرق کرده اند میان سبب و غیر آن و موافقت کرده اند در سبب با فرقه اولی و مخالفت
کرده اند در غیر سبب از شروط شرعیه و عقلیه و عادیه با ایشان یعنی قایل شده اند باینکه مجرد امر بواجب لازم دارد وجوب
مقدمه را اگر آن مقدمه سبب باشد ولازم ندارد اگر آن مقدمه غیر سبب باشد
و مشهور شده در کتب اصول نقل این مذهب تفصیل از سید مرتضی رضی الله عنه و کلام او در ذریعه و شافی مطابق نیست
با این نقل و دلالت بر این تفصیل ندارد اما موهم او هست در ابتدای نظر از این جهة که حکایت و نقل کرده در این دو کتاب
از بعضی عامه این مذهب را که امر بشیء مستلزم وجوب مقدمه او هست و مقید ساخته اند واجب را باینکه واجب مطلق باشد و
مقدمه را مقید ساخته اند بسبب پس ظاهر کلام ایشان بعض این است که مقدمه واجب بمجرد تعلق امر بآن واجب میشود مطلقا
خواه آن واجب واجب مطلق باشد و خواه واجب مقید و خواه مقدمه واجب مطلق سبب باشد یا غیر سبب و سید رضی الله عنه
خود گفته که صحیح در این مسئله تفصیل است باینکه اگر مقدمه واجب سبب است پس امر بمسبب مستلزم وجوب آن مقدمه هست البته و
اگر آن مقدمه سبب نیست بلکه مقدمه فعل و شرط صحت فعل است واجب نیست که از مجرد امر فهمیده شود وجوب آن مقدمه بعد
از آن شروع کرده سید رضی الله عنه در استدلال بر مذهب خود و در جمله احتجاج این را ذکر کرده که امر وارد در شرع بر دو
قسم است یکی امری است که مقتضی ایجاب فعل است و بس و مقتضی وجوب مقدمات آن نیست چون تعلق امر بواجبات مقیده مانند
تعلق امر بزکوة و حج که بر ما واجب نیست که بجا آوریم تحصیل نصاب که شرط وجوب زکوة است و نه تحصیل تمکن از زاد و راحله که شرط

وجوب

وجوب حج است و قسم دوم امریست که واجبست در مقدمات فعل نیز چنانکه آن فعل واجبست فی نفسه چون مثل نماز
و آنچه بمنزلهٔ نماز است از عبادات که مشروطند بطهارت نسبت بوضو پس هر گاه امر در شرع منقسم بدو قسم شود و یک قسم مقدمه
اصلا واجب نباشد پس ما چون هر دو را یکقسم گردانیم و حکم کنیم بوجوب مقدمهٔ واجب مطلقا چنانکه بعضی از عامه کرده اند
و فرق نکرده سید رضی الله عنه درین قسم ثالث میانه سبب و غیر سبب باینکه محالست که شارع واجب کرده باشد مسبب را بشرط اتفاق وجود
سبب در خارج زیرا که با وجود سبب در خارج ناچار است از وجود مسبب نیز بسبب آنکه وجود علت تامه لازم دارد وجود معلول
را مگر هر گاه مانعی از وجود مسبب باشد که در مقصود ما محالست وجود مسبب پس لازم می آید که شارع بر ما واجب کرده باشد
مسبب را بشرط اتفاق وجود آن سبب و محال است تکلیف بفعل بشرط اتفاق وجود آن فعل چه فعل بسبب وجود از تحت قدرت
مکلف بدر میرود پس هر گاه امری تعلق گیرد بیک مسببی لازم است که سبب او نیز واجب شود بخلاف مقدمات افعال که
شرایط شرعیه یا عقلیه یا عادیه اند که وجوب افعال لازم ندارد وجوب ایشانرا زیرا که جایز است تکلیف نمودن شارع ما را بنماز بشرط
آنکه ما خود تکلف کنیم طهارت را و بدون اینکه بر ما واجب باشد بفعل آوردیم همچنانکه در واجبات مقیده ما را تکلیف نموده
بشرط آنکه ما تکلف شرایط ایشانرا بفعل آوردیم چنانکه زکوة و حج را بر ما واجب ساخته مشروط بآنکه ما تکلف آنکه بر ما
واجب باشد بتحصیل مال و نصاب و استطاعت نمائیم پس چنانچه اینمعنی در واجب مقید جایز است چه متصور کرده واجب مطلق که
مقدمه اش غیر سبب است نیز جایز باشد پس تعلق امر بآن واجب مستلزم وجوب مقدماتش هر گاه غیر سبب باشد نخواهد بود
سید رضی الله عنه بنا برین تفصیل که ذکر شد مدد منافی بعض استدلال معتزله را از برای وجوب نصب امام بر رعیت و ملخص استدلال معتزله
اینکه اقامت حدود بر رعیت واجبست و این موقوفست بر نصب امام چه اقامت حدود کار امامست پس نصب امام نیز واجب خواهد
بود بر ایشان و حاصل جواب سید رضی الله عنه اینکه ما مطلقا مقدمهٔ واجب را واجب نمیدانیم بلکه در صورتی واجب میدانیم که
واجب مطلق باشد نه مقید و مقدمه سبب باشد نه غیر سبب و اولا قبول نداریم که اقامت حدود نسبت بنصب امام واجب
مطلق باشد بلکه ممکن است که واجب مقید باشد یعنی اگر در واقع امامی باشد اقامت حدود واجب باشد و الا فلا و بر تقدیر تسلیم
که واجب مطلق باشد قبول نداریم که نصب امام سبب اقامت باشد بلکه بدیهی است که سبب نیست چه ممکن است عقلا تحقق
امام بدون اقامت حدود و ما مقدمهٔ غیر سبب را واجب نمیدانیم اینست شرح عبارات سید رضی الله عنه بنا بر فهمیده جماعتی
که نسبت داده تفصیل مشهور را باو و عبارات سید رضی الله عنه باواز بلند ندا میکند بمغایرت با آن تفصیل مشهور
که نسبت باو داده شده زیرا که کلام اول سید یعنی آن عبارت که ذکر شد و الصحیح فی ذلک التفصیل بانه ان کان الذی لا یتم الشیء الا به

وان كان غير سبب فانما هو مقتضى فهو فعل مشروط به لم يجب ان يفعل من يجريها الامر انتهى     امر بود و همچنين كلام اخر او يعنى
قال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب بخلاف مقدمات الافعال اگرچه ظاهر اند بدون تفصيل اما كلام
وسطش كه در جواب استدلال بيان فرموده صريح در اين تفصيل است پس ظاهرا بلكه صريحا دلالت دارد بر اينكه مقدمه واجب
مطلق مطلقا واجب نمى شود بمجرد امر بان واجب خواه سبب باشد و خواه غير سبب چه مراد از ان عبارت كه والضرب الاخر يجب فيه
مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجرى مجراها بالنسبة الى الوضوء اينست كه قسم دويم واجب ميشود
او مقدمات فعل نيز بمقتضاى امر نه اينكه واجبست در روى مقدمات مر واقع هرچند وجوب اين مقدمات از اوامر ديگر
فهميده شود چنانچه جاى فهميده بود نيز زيرا كه ضرب اخر را قسيم ضرب اول ساخته و در ضرب اول تصريحا گفته بود كه امر مقتضى
ايجاب فعل باشد و بس و مقابل اين قسم ثانى بالدلالت [illegible] اينكه مراد اين است كه وجوب مقدمات مقتضاى صيغه امر باشد
والا تقسيم صحيح نخواهد بود پس صريح خواهد بود كلام سيد در اينكه مقدمات كه عبارت از شروطست نيز بمجرد امر واجب
شوند و اين منافى ان تفصيل است از اين جهت جمعى از محققين نسبت اين مذهب بسيد داده اند كه مقدمه واجب مطلق
را مطلقا واجب نميدانند بمجرد امر خواه سبب باشد و خواه غير سبب و عبارت اولى و اخيره سيد دال [illegible] و حمل كرده اند باينكه مراد از
كلام اول اينست كه اگر مقدمه واجب سبب است بمجرد تعلق امر بان واجب واجب ميشود و اگر غير سبب است بمجرد امر معقول نيست
كه حكم بوجوب ان مقدمه كنيم چه ميشود كه واجب نسبت باو واجب مقيد باشد بلكه لابد است كه بر ما ثابت شود كه شرط وجوبش نيست
شرط وجود است تا اينكه توانيم بمجرد امر حكم بوجوب او كنيم و حاصل انكه بمجرد امر حكم نميتوان كرد بوجوب غير سبب تا انكه ثابت شود
كه واجب نسبت باو واجب مطلق است و همچنين در عبارت اخيره گفته اند مراد سيد انست كه نزاع كنند [illegible] غير سبب بطريقى كه
بمجرد تعلق امر بمسبب حكم ميتوان كرد بوجوب سبب زيرا كه بديهى است كه واجب نسبت باو واجب مطلق است چه اگر واجب مقيد باشد
اين معنى خواهد داشت كه هرگاه اتفاق افتد وجود سبب مسبب واجب شود و چنين تكليفى محال است چنانچه دانسته شد بخلاف غير
سبب كه بمجرد ورود امر حكم نميتوان كرد بوجوب او تا ثابت نشود كه واجب نسبت باو واجب مطلق است و بنا بر اين حمل در نقض
استدلال معتزله اكتفا ميكنيم بوجه اول و ميگوئيم قبول نداريم كه اقامت حد نسبت بنصب امام واجب مطلق باشد بلكه
جايز است كه واجب مقيد باشد و مقدمه واجب مقيد واجب نيست اتفاقا و ممكن است حمل عبارات سيد بر معنى ثالثى و هو
ديگر ان اينكه مقدمه واجب مطلق مطلقا واجبست ليكن ان مقدمه اگر سبب است امر بان واجب عين امر بمقدمه است باين معنى كه
امر بان متعلق بمسبب باشد فى الحقيقة ان امر متعلق است بسبب چه او مقدور مكلف است نه مسبب چنانچه بعد از اين تحقيق ان

(حاشیه: سببا يجب ان يكون امرا به مع)

وما اختاره السيّد فيه محلّ تأمّل وليس الغرض تحقيق حاله هنا بمهمّ فلنعد الى البحث في المعنى المعروف
والحجة بحكم السّبب فيه انّه ليس محلّ خلاف يعرف بل ادّعى بعضهم فيه الاجماع وانّ القدرة غير حاصلة مع
المسبّبات بدون السّبب فيبعد تعلّق التّكليف بها وحدها بل لا يتخيّل انّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلّق حينئذٍ
بالمسبّبات لعدم تعلّق القدرة بها امّا على تعميم الاسباب فلامتناعها وامّا معها فلكونها حينئذٍ لازمة لا يمكن تركها
فحيث ما يرد امر متعلّق ظاهرا بمسبّب فهو في الحقيقة متعلّق بالسّبب فالواجب حقيقة هو السّبب ان كان في الظّاهر
وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لانّ المسبّبات وان كانت القدرة لا تتعلّق بها ابتداءً لكنّها تتعلّق بها
بتوسّط الاسباب وهذا القدر كافٍ في جواز التّكليف بها ثمّ انّ انضمام الاسباب اليها في التّكليف يرفع ذلك
الاستبعاد الّذي في حال الانفراد ومن ثمّ حكي عن بعض الاصوليّين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض
ولكنّه غير معروف على كلّ حال فالّذي اراه انّ البحث في السّبب قليل الجدوى لانّ تعليق الامر بالمسبّب
نادر واثر الشّكّ في وجوبه هيّن وامّا غير السّبب فالاقرب فيه عندي قول المفصّل لنا انّه ليس لصيغة الامر دلالة
على ايجابه بواحدة من الثّلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانّه غير واجب والاعتبار الصّحيح
بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التّصريح بنفيه احتجّوا

---

معنى عبارت مذكور خواهد شد واگر غير سبب است امر بواجب مستلزم وجوب آن مقدّمه است يعنى واجب بانطباق عبارات سيّد
رضى الله عنه بر اين معنى اظهر است اگرچه هيچ يك از محقّقين برين معنى حمل نموده اند متوجّه او نشده قوله وما اختاره السيّد فيه

---

محلّ تأمّل وليس الغرض لتحقيق حاله هنا بمهمّ فلنعد الى البحث في المعنى المعروف وآنچه اختيار كرده سيّد درين مسئله كه مقدّمه
واجب مطلقا واجبست هرگاه مطلق بودن واجب نسبت بآن مقدّمه از خارج ثابت باشد ليكن اگر سبب است بمجرّد ورود امر
حكم بوجوبش ميتوان نمود واگر غير سبب باشد بمجرّد امر حكم بوجوب او نميتوان نمود تا آنكه ثابت شود كه واجب نسبت باو واجب
مطلق است محلّ تأمّل است زيرا كه ظاهر آنست كه هر واجبى نسبت بوجوب او مطلق باشد ومقيّد بمقدّمه اش نباشد مگر آنكه ثابت
شود از خارج كه وجوب او مقيّد است پس هر واجبى بمجرّد ورود امر حكم ميتوان كرد بوجوب مقدّمه اش و بنابر مذهب سيّد رحمه
الله تعالى احتياج نيست باثبات مطلق بودن واجب و متعرّض تحقيق مذهب سيّد شدن بر ما مقصود نيست پس بهتر آنكه بازگشت
برسر آن معنى كه مشهور است يعنى تفصيلى كه مذكور شد كه مقدّمه واجب مطلق اگر سبب است بمجرّد امر واجب ميشود واگر غير سبب است
واجب نميشود هم والحجّة لحكم السّبب فيه انّه ليس محلّ خلاف يعرف تا احتجّوا دليل حكم سبب اينكه او بمجرّد امر بمسبّب واجب ميشود

دور نيست كه مراد مصنف
اين باشد كه مختار سيّد در
اين مسئله محلّ تأمّل است
كه چه چيز است زيرا كه عبارات
او در غايت اضطراب و
محتمل وجوه متعدده است
پس هيچ يك از آن معانى
را جزم نميتوان نمود بآنكه
مراد سيّد است و تحقيق
آنكه مذهب او چيست
بر ما مقصود نيست ۵

اينست

احتجوا بانّه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضاً للزم امّا تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجباً
والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب
واجباً لزم تكليف ما يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن
كونه واجباً مطلقاً وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضاً فانّ العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة
مط وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب انّ المقدور كيف يكون ممتنعاً وانّما
هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لانّ الخطاب بعبث
فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي فيها دون
الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانّما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها اصل

---

اينكه دراو خلاف مشهوري نيست واكرچه قول ضعيفي شده بعدم لزوم وجوب وامّا قايل او معلوم نيست كه كيست بلكه
بعضي دعواي اجماع كرده اند بر وجوب و ديكر اينكه قدرت مكلّف تعلّق نميكيرد بمسبّبات پس بعيد است كه تكليف تعلّق كيرد
بايشان بتنهائي بلكه بعضي كفته اند كه وجوب في الحقيقة تعلّق نميكيرد بمسبّبات بسبب اينكه مقدور مكلّف نيستند مطلقا نه با
تحقّق اسباب ونه در حال عدم اسباب زيراكه در حال عدم اسباب وجود ايشان ممتنع است ودر حال وجود اسباب وجود ايشان
واجبست وترك ايشان ممكن نيست ومقدور مكلّف امريست كه فعل وترك او هر دو ممكن باشد پس هر جا امري تعلّق كيرد بظاهر
بمسبّبي مقصود امر تعلّق آن امر است بسبب و پس واجب حقيقة سببست و بس اكرچه بحسب ظاهر آن سبب وسيله حصول مسبّب
است واين حرف نزد من محلّ نظر است زيراكه اكرچه قدرت تعلّق نميكيرد بمسبّبات بتنهائي بي واسطه اسباب امّا بواسطه اسباب
تعلّق ميكيرد وهمين قدر از مقدوريّت كافيست در جواز تعلّق تكليف بايشان اكرچه آن تعلّق بعيد است ليكن هر گاه اسباب
با ايشان ضم شوند در تعلّق تكليف امر تعلّق بهم رسيده استبعاد كه دعوا مينمودند در حال انفراد
تعلّق تكليف بمسبّبات برطرف ميشود وازينجهة كه تعلّق تكليف بمسبّبات بعيد ندارد حكايت كرده اند بعضي از اصوليّين از
بعضي قول بعدم لزوم وجوب مقدّمه را از امر در سبب نيز امّا قايلش معلوم نيست و بر هر حال آنچه اعتقاد منست اينكه
بحث وكفتكو در تحقيق حال مقدّمه كه سبب باشد بر فايده ندارد زيراكه تعلّق كرفتن امر در شريعت بمسبب كم است ومثل
نمودن در وجوب او نيز ضعيف است وامّا غير سبب پس اقوي نزد من قول مفصّل است يعني از مجرد امر لازم نمي آيد وجوب
او ودليل ما برين مطلب اينست كه صيغه امر دلالت ندارد بر ايجاب او بهيچيك از دلالات ثلث كه مطابقه وتضمّن والتزام

است بالضروره زیرا که وجوب مطلق مقدمه نه عین موضوع له امر و نه جزو او و نه لازم ذهنی اوست چنانچه ظاهر است که مدلول امر بخاطر نمیرسد در وقت حصول مقدمه او بخاطر نمیرسد چه جای وجوب او دیگر آنکه ممنوع نیست عقلا تصریح امر باینکه غیر سبب واجب نیست و اگر امر مقتضی وجوب او

میبود میبایست که این تصریح جایز نباشد

زیرا که منافی مقتضای امر است و منصور احتجوا بانه لولم یقتض الوجوب فی غیر السبب ایضا تا آخر اصل استدلال کرده‌اند جمعیکه قایلند بوجوب مقدمه واجب در غیر سبب نیز باینکه اگر غیر سبب واجب نباشد یکی ازین دو مفسده لازم می‌آید یا تکلیف ما لایطاق یا آنکه واجب مطلق نباشد بیان ملازمه اینکه اگر غیر سبب واجب نباشد ترک او جایز خواهد بود درین حالت اگر واجب بر وجوب باقی باشد لازم می‌آید تکلیف ما لایطاق زیرا که حصول واجب در حال عدم موقوف علیه او ممتنع است و اگر واجب بر وجوب باقی نماند لازم می‌آید که وجوب آن واجب مشروط بحصول این مقدمه باشد چه با وجود جواز ترک و در حال عدم او واجب نیست پس لازم می‌آید که واجب مطلق واجب مقید شود و بطلان هر یک ازین دو قسم لازم بدیهی است و نیز استدلال کرده‌اند باینکه عقلا شکی ندارند در مذمت کسیکه ترک کند آن مقدمه را هر چند غیر سبب باشد مثلا هرگاه مولی غلام خود را امر کند بکتابت و او قادر باشد بر تحصیل قلم و ترک کند کتابت را و عذر گوید که قلم تحصیل نشده بود عقلا عذر او را نمیشنوند و او را ملامت میکنند بر ترک تحصیل قلم و این دلیل وجوب تحصیل قلم است بر او و جواب دلیل اول ایشان آنکه بعد از اختیار شق اول ترديد یعنی اینکه واجب بر وجوب باقیست در حال عدم مقدمه منع میکنیم لزوم تکلیف ما لایطاق را چه تکلیف ما لایطاق وقتی لازم می‌آید که این مقدمه متروکه مقدور مکلف نباشد و محل بحث مقدمه ایست که مقدور مکلف باشد چنانچه در عنوان بحث گذشت و این مقدمه هر چند که مکلف او را باختیار ترک نموده از تحت قدرت او بدر نمیرود زیرا که این مقدمه در حین ترک اگرچه ممتنع است باعتبار انتفاء اراده مکلف که جزو اخیر علت تامه وجود اوست اما فی ذاته ممکن است و درین حالت که اگر ممتنع بالذات شود بسبب انتفاء اراده مکلف لازم می‌آید که هیچ مکلفی بسبب ترک هیچ طاعتی عاصی و مستحق عقوبت نشود زیرا که ترک هر طاعتی باعتبار آنست که جزوی از اجزاء علت تامه او محقق نشده و شما میگوئید که درین صورت ممتنع بالذات میشود و ظاهر است که تکلیف بممتنع بالذات تکلیف ما لایطاق است و تکلیف ما لایطاق محال پس لازم می‌آید که هیچ کس مکلف نباشد بطاعتی که از او فوت میشود بترک او و عاصی نباشد و این بدیهی البطلان است و هرگاه مقدمه متروکه مقدور باشد واجب نیز مقدور خواهد بود درین حال پس تکلیف ما لا یطاق از کجا لازم می‌آید با آنکه معارضه میتوانیم کرد باینکه اگر آنچه شما ذکر کرده‌اید صحیح باشد در حال ترک مقدمه طلب

مقدمه

معارضه عبارتست از منع مقدمه‌ای از مقدمات دلیل خصم لا علی التعیین یعنی معارض میگوید که دلیل تو بجمیع مقدماته صحیح نیست که اگر چنین باشد این مفسده لازم خواهد آمد چنانکه ازما نحن فیه میگوید که اگر جمیع مقدمات دلیل تمام باشد لازم می‌آید تکلیف ما لایطاق یا واجب مقید بودن واجب مطلق بر تقدیر تحقق ترک شیئی مستلزم وجوب مقدمه باشد و نقض تفصیلی عبارت از منع مقدمه معینه است از مقدمات دلیل خصم چنانکه در ما نحن فیه ناقض میگوید که آن مقدمه تو ممنوعست که بر تقدیر عدم وجوب مقدمه در حال ترک او اگر واجب بر وجوب باقی باشد تکلیف ما لایطاق لازم می‌آید بدلیلی که ما گفتیم

منه

ایراد منصور

دو دلیل مخالفین

مقدور نباشد و تکلیف ما لا یطاق باشد لازم می اید تکلیف ما لا یطاق یا واجب نبودن واجب مطلق به
برتقدیری که مقدمه هم واجب باشد زیرا که ترک تاثیر ایجاب مقدمه و مخل بمقدور بودن او در قدرت بر ذی مقدمه
معقول نیست چرا ایجاب مقدمه موقوفست بر مقدور بودن از جهة انکه واجب بودن مقدمه فرع واجب بودن ذی مقدمه
و وجوب ذی مقدمه فرع مقدوریت اوست بر مقدور بودن ذی مقدمه پس اگر مقدور بودن ذی مقدمه موقوف بر ایجاب
مقدمه باشد دور لازم می اید و هرگاه ثابت شد که وجوب مقدمه اصلاً دخلی در مقدوریت ذی مقدمه ندارد میگوئیم که
این مقدمه هرچند واجبست ترک او جایز است عقلاً و در حال ترک ذی مقدمه اگر بر وجوب باقیست تکلیف او تکلیف
ما لا یطاق خواهد بود و اگر بر وجوب باقی نباشد لازم اید که واجب مقید شود و اکثر محققین برین معارضه حل کرده اند
باین عبارت که تاثیر الایجاب فی القدرة غیر معقول و ممکن است بلکه اظهر است حمل او بر نقض تفصیلی یعنی منع لزوم تکلیف
ما لا یطاق چنانچه والد این کمینه طاب ثراه کرده حاصلش اینکه مخل بودن ایجاب مقدمه در قدرت بر ذی مقدمه
معقول نیست بان دلیل که مذکور شد و هرگاه وجوب مقدمه دخل در مقدوریت ذی مقدمه نداشته باشد خواه مقدمه باشد
خواه نباشد که ذی مقدمه مقدور خواهد بود پس در حال ترک مقدمه تکلیف ما لا یطاق انجا لازم نمی اید و چون ابو الحسین
درین مسئله شبهه کرده که حاصلش اینست که امر بواجب با حکم بجواز ترک مقدمه اش قبیح است و قبیح از حکیم که شارع است
صادر نمیشود مصنف جواب میگوید که والحکم بجواز الترک هنا عقلی الخ یعنی حکم بجواز ترک مقدمه از این مسئله عقلی است نه
شرعی تا انکه بگویند که حکم باو قبیح و رکیک است و از حکیم صادر نمیشود و چون اصولیون جواز ترک مقدمه را مطلق
ذکر کرده اند و مقید نساخته اند بجواز عقلی از اینجهة ابو الحسین توهم کرده که مراد از جواز معنی شرعی است و چون ان
قبیح است انکار کرده اورا و حکم عقل بجواز ترک مقدمه قبیح نیست و انچه قبیح است حکم شارع است باو و فرق میان ایشان
ظاهر میشود بتامل و وجه او اینست که مقدمه فعل لازم ان فعلست و حکم شارع بجواز ترک لازم دائماً مستلزم حکم
شارعست بجواز ترک ملزوم دائماً یعنی ذی مقدمه و این منافات دارد با وجوب ان ملزوم شرعاً بخلاف حکم عقل بجواز
ترک لازم که منافات با وجوب ملزوم شرعاً ندارد بلکه منافات دارد با وجوب ان ملزوم عقلاً و این مفسده ندارد
چه ممکن است که ملزوم عقلاً واجب نباشد و شرعاً واجب باشد و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که منع میکنیم که [illegible]
عقلا تارک مقدمه را بسبب ترک مقدمه باشد بلکه ملامت متوجه او میشود بسبب ترک فعل مامور به چه ترک او منفک
نمیشود از ترک مقدمه و حاصل انکه مکلف هرگاه ترک کند مقدمه را لازم می اید از و ترک فعل واجب [illegible] زیرا که وجود

اصلٌ الحقّ انّ الامر بالشّیء علی وجه الایجاب لا یقتضی نهیٌ عن ضدّه الخاص لا لفظاً و لا معنیً و امّا العام فقد
یطلق و یراد به احد الاضداد الوجودیّة لا بعینه و هو راجع الی الخاص بل هو عینه فی الحقیقة فلا یقتضی النهی
عنه ایضاً و قد یطلق و یراد به التّرک و علی هذا یدلّ الامر علی النّهی عنه بالتّضمن

وقد

واجب بی مقدمه اش صحیح نیست پس ممکن است که مذمّت عقلا او را بسبب ترک فعل واجب باشد نه بسبب ترک مقدّمه

اصلٌ الحقّ انّ الامر بالشّیء علی وجه الایجاب لا یقتضی النّهی عن ضدّه الخاص لفظاً و لا معنیً و امّا العام فقد یطلق و یراد
به احد الاضداد الوجودیّة لا بعینه و هو راجع الی الخاص بل هو عینه فی الحقیقة فلا یقتضی النّهی عنه ایضاً و قد یطلق و یراد
به التّرک و علی هذا یدلّ الامر علی النّهی عنه بالتّضمّن حق اینست که تعلق امر بفعلی بعنوان ایجاب مقتضی نهی از ضدّ خاص او
نیست نه لفظاً و نه معنیً و مراد از ضدّ خاص واجب هر یک از افعال وجودیّه ایست که با آن واجب در یک وقت محقّق نتواند
شد چون اکل و شرب و غیر ذلک از منافیات نماز نسبت با و و مراد از اقتضاء لفظی اقتضاء بیکی از دلالات ثلث یعنی مطابقه
و تضمّن و التزام است و از اقتضاء معنوی اقتضاء اوست بدلیل خارج بدون اینکه از صیغه امر بیکی از دلالات ثلث
فهمیده شود و حاصل آنکه نهی از ضدّ واجب عین مدلول امر بان واجب و جزو مدلول او و خارج لازم مدلول او نیست
و دلیل خارجی هم نیست بر اینکه هر گاه فعلی بنا بامری واجب شد ضدّ خاص آن بجهة آن امر منهیٌ عنه و حرام شود و امّا ضدّ
عام واجب را گاه هست که ازو اراده مینمایند احد اضداد وجودیّه غیر معیّنه را چون واحد غیر معیّن از اکل و شرب و نوم
و غیر ذلک از منافیات نماز و ضدّ عام باین معنی بر میگردد بضدّ خاص

چه

ضدّ عام باین معنی مفهومیست کلی که یافت نمیشود در خارج مگر در ضمن افراد که آنها عبارتند از اضداد خاصّه الّا آنکه
فی الحقیقه عین ضدّ خاص است زیرا که مفهومات کلیّه در خارج عین افراد خود اند پس امر بواجب مقتضی نهی از ضدّ عام
نخواهد بود چنانچه مقتضی نهی از ضدّ خاص نیست و گاه هست که از ضدّ عام واجب ترک واجب میخواهند و بنا بر این
معنی دلالت دارد امر بر نهی از آن ضد تضمّناً چه مدلول امر طلب فعل با منع از نقیض آن فعل و منع از نقیض که جزو
مدلول امر است عین نهی از وست چنانچه دانسته خواهد شد و قد کثر الخلاف فی هذا الاصل و اضطرب کلامهم فی
بیان محلّه تا اینجا که دلیلنا علی عدم الاقتضاء و تحقیق که بسیار اختلاف نموده اند اصولیّین درین مسئله و کلام ایشان
مضطرب است در بیان محل نزاع از آن معانی که مذکور شد از برای ضد پس بعضی از ایشان محل نزاع را ضدّ عام بمعنی
ترک گرفته اند و از ضدّ خاص ساکت شده اند و بعضی از ایشان در بیان محلّ نزاع ضدّ مطلق ذکر کرده و بیان نموده اند

وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل (١٠٧)
النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وتراه عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد
منه ومنهم من قال بان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالنهي
على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمخصوص في اثبات الاقتضاء ونفيه
ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول
بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان
محصل الخلاف هيهنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه ثم
بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصهم محل النزاع بالضد

---

كه مراد از وی كدام یك از معانیست وبعضی از ایشان گفته اند كه نزاع در ضد خاص است واما ضد عام بمعنی ترك خلاف در
او نیست زیرا كه اگر امر بشیء دلالت نكند بر نهی از ترك آن شیء لازم می آید كه آن شیء واجب نباشد چه معنی وجوب رجحان فعل
است با منع از ترك كه عبارت از نهی از ضد است واین حرف نزد من محل بحث است زیرا كه نزاع میان اصولیین منحصر نیست در
اثبات اصل اقتضاء ونفی او تا آنكه نزاع در ضد عام بمعنی ترك نباشد باعتبار آنكه عدم اقتضا در او مستلزم بیرون رفتن
واجبست از واجب بودن بلكه بر تقدیر ثبوت اقتضا خلاف دیگر شده در اینكه آیا امر بشیء عین نهی از ضد اوست یا مستلزم
چنانچه خواهی شنید ونزاع عینیت یا استلزام از ضد عام بمعنی ترك دور نیست بلكه بآن نزدیكتر است چه در او توهم عینیت
بیشتر میشود از ضد خاص یا ضد عام بمعنی احد اضداد وجودیه لا بعینه كه توهم عینیت ناشی شده از لزوم میان امر بشیء ونهی از
ضد وبدیهی است كه لزوم در ضد عام بمعنی ترك بیشتر است پس ملخص خلاف درین مسئله آنست كه بعضی قایل شده اند
باینكه امر بشیء عین نهی از ضد اوست مطلقا خواه ضد عام بمعنی ترك باشد خواه غیر او بحسب معنی یعنی عینیت ایشان
از دلیل خارج ثابت نه اینكه مدلول امر دلالت دارد بر او وجمعی دیگر رفته اند باینكه امر بشیء مستلزم نهی از ضد است
مطلقا واین جماعت دو فرقه شده اند طایفه از ایشان مطلق گذاشته اند استلزام را ومقید نساخته اند ولفظی
معنوی وطایفه دیگر از ایشان تصریح كرده اند بثبوت استلزام لفظا یعنی لفظ امر دلالت التزامی دارد بر نهی از ضد
لفظ مطلق در عبارت مصنف بسكون طا وكسر لام است بصیغه اسم فاعل از باب افعال وهمچنین لفظ مصرح
بكسر را مشدده است بصیغه اسم فاعل از باب تفعیل وجمعی دیگر از اصولیین قایل بتفصیل شده اند ونفی كرده اند دلالت

میتوان در جواب این اعتراض گفت كه قایل بانكه در ضد عام بمعنی ترك خلاف نیست مرادش این است كه خلاف در اثبات اقتضا نیست واین منافات ندارد با ثبوت خلاف در كیفیت اقتضا و منه

بعض تصریح كرده اند كه لفظ امر دلالت التزامی دارد بر نهی از ضد یا آنكه لزوم از دلیل خارج ثابت منه

لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظاً انه لو دلّ لكانت واحدة من الثلث وكلّها منتفية امّا المطابقة فلانّ
مفاد الامر لغةً وعرفاً هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الّا رجحان الفعل مع المنع
من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضدّ الخاص ضرورة وامّا التضمّن فلانّ جزئه هو المنع من الترك و
لا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبّر عنها بالخاص وامّا الالتزام فانّ شرطها اللزوم العقلي او
العرفي ونحن نقطع بانّ تصوّر معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصوّر الضدّ الخاص فضلاً عن النهي عنه ولنا
على انتفائه معنىً ما ستعرفه من ضعف متمسّك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء
في العام بمعنى الترك ما علم انّ ماهية الوجوب مركّبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالّة على
الوجوب دالّة على النهي عن الترك بالتضمّن وذلك واضح احتج

---

امر ا بر نهی از ضد بعنوان دلالت لفظیه که عبارت از مطابقه و تضمن و التزام است و اثبات کرده اند لزوم را بدلیل
خارج باینکه تخصیص داده اند محل نزاع را بضد خاص نیست تغییر کلام مص ره پوشیده نماند که نزاع میانه قایلین به
عینیت و استلزام لفظی است چه مراد قایلین بعینیت این نیست که امر عین نهی است زیرا که بدیهی است مغایرت امر با
نهی و هیچ عاقلی قایل نمیشود باتحاد ایشان چه جای فاضلی و محققین مراد این میتواند بود که مقصود بالذات از صیغه امر
نهی از ضد است نه امر بان واجب زیرا که بدیهی است که مدلول امر شرعیه وجوب مأمور به مقصود بالذات است بلکه مراد ایشان
اینست که این امر و نهی هر دو حاصل شده اند از یک صیغه و این جینه مراد قایلین باستلزام است ولنا على عدم الاقتضاء
تا اینجا که احتج الذاهبون الى نحو عين النهي دليل ما بر اینکه امر بشیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست لفظا اینست که اگر دلالت
کند بر او لفظا البته یکی از دلالات ثلث خواهد بود که مطابقه و تضمن و التزام است و هیچ یک از این دلالات
متحقق نیست اما اینکه دلالت مطابقه منتفی است پس از جهة انکه معنی امر در لغت و عرف وجوبست و بس چنانچه
پیشتر گذشت و حقیقت وجوب همین رجحان فعلست با منع از ترک و بدیهی است که این معنی غیر نهی از ضد خاص است
واما انتفاء دلالت تضمن زیرا که جزو مدلول امر منع از ترکست و شکی نیست که منع از ترک مغایر است با منع از اضداد
وجودیه که از انها تعبیر بضد خاص میشود واما انتفاء التزام بسبب انکه در دلالت التزام شرطست لزوم عقلی یا عرفی میانه موضوع له
که در ذهن حاضر شود لازم نیز حاضر شود و حال انکه لزوم عقلی و عرفی میانه نهی از ضد خاص و امر بشیء نیست چه ما جزم
داریم باینکه بسیار میشود که تصور معنی صیغه امر میکنیم و ذهن منتقل نمیشود بتصور ضد خاص تا موجب چه جای انکه

یعنی عقل حکم میکند بلزوم میان ایشان و لفظ امر اصلا دلالت بر او ندارد پس الحاصل دلالت تضمنیه و التزامیه نیست بخلاف دلالت لفظی که ان بعنوان دلالت تضمنیه یا التزامیه است منه

والحاصل ... لازم یعنی [illegible]

احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم
باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية او لا والمراد
بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان ونقابلها
المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين
والا فاما ان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا فكذلك
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا
ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن
السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده
هو الامر بضده لكن ذلك محال اما اولا فلانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد
فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما ثانيا فلانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب

---

متصل

منتقل نشود بنهی از آن ضد و دلیل ما بر اینکه امر مقتضی نهی از ضد خاص نیست معنی بعنوان از خارج دلیلی نیست بر اینکه
هر گاه فعلی واجب شود بسبب تعلق امری باو بمجرد آن امر ضد خاص او ممنوع عنه شود اینست که بیان خواهیم کرد ضعف دلیل
جمعی را که اثبات این اقتضا کرده اند و نیافتیم دلیلی که صلاحیت حجیت داشته باشد بغیر از آن دلیل و اصل برائت ذمت
مکلف است از حرمت ضد خاص و نیز اصل اباحت ضد است پس چون بمجرد امر حکم توان کرد بحرمت ضد خاص و دلیل ما بر
اینکه مقتضی نهی از ضد عام بمعنی ترک نیست بدلالت تضمنیه اینست که دانسته شد که ماهیت وجوب مرکب است از دو جزء که
یکی از آنها منع از ترک است پس صیغه امر که دلالت میکند بر وجوب دلالت خواهد کرد بر نهی از ترک تضمنا و این ظاهر است

احتج الذاهب الی انه عین النهی عن الضد تا آخر حجت قایلین بدلیل جمعی که قایلند باینکه امر بشیء عین نهی از مطلق
ضد است اینست که اگر عین او نبوده باشد یا مثل او خواهد بود یا ضد او یا خلاف او و همه باطلست و بیان ملازمه اینکه
گاهی که عین او نباشد البته غیر او خواهد بود و هر دو چیزی که مغایر یکدیگر باشند یا در صفات ذاتیه متساویند و مراد از
صفات ذاتیه هر صفتی است که اتصاف ذات باو محتاج بتعقل امری زاید بر ذات آن صفت نباشد چون انسانیت از
برای انسان که اتصاف ذات انسان باو محتاج نیست بتصور چیزی دیگر چه هر که انسان و انسانیت را تعقل کند جزم میکند

والجواب ان كان المراد بقولهم ان الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد
ضده الذي هو نفس المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا
عنه وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاجنبية نحو انت و
ابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا
ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل
فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد
يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين مجـ

---

بثبوت انسانیة از برای انسان با قطع نظر از جمیع امور خارجه از ایشان و مقابل اوست صفات عضویه یعنی هر صفتی
که اتصاف ذات باو محتاج باشد بتعقل امر خارج چون حدوث و تحیز از برای انسان چه ثبوت حدوث از برای انسان
محتاج است بتصور امر خارج که عبارت است از عدم و مسبوقیت و بعدم و دلایلی که دلالت میکند بر این مسبوقیت و همچنین
ثبوت تحیز از برای او موقوفست بر تصور حیز و مکان پس اگر امر و نهی از ضد مساوی باشند در صفات ذاتیه مثلا
خواهند بود چون زید و عمرو و فرد از سواد و فرد از بیاض و اگر مساوی نباشند در صفات ذاتیه از این دو حال بیرون
نیست که یا متنافی هستند فی نفسهما یعنی ممتنع است اجتماع ایشان در محل واحد نظر بذات ایشان یا متنافی نیستند اگر متنافی باشند
ایشان را ضدان میگویند چون سواد و بیاض که مختلفند در صفات ذاتیه و با هم در یک محل یافت نمیشوند و اگر متنافی نباشند
بلکه با هم در یک محل جمع شوند پس خلافان خواهند بود چون سواد و حلاوت که ایشان مختلفند در صفات ذاتیه و
با هم عارض جسم میشوند و بیان بطلان جمیع اقسام لازم اینست که اگر امر و نهی از ضد ضدین یا مثلین باشند
لازم میاید که با هم در محل واحد جمع نشوند و حال انکه ایشان با هم جمع میشوند چه بدیهی است که یافت میشود در حرکت
ب باین قول یعنی تحرک ولا تسکن امر باو و نهی از ضدش که سکون است اما اینکه اگر ضدین باشند لازم میاید
که با هم یکجا جمع نشوند ظاهر است چه در مفهوم ضدین معتبر است این عدم اجتماع چنانچه دانسته شد و اما اینکه اگر
مثلین باشند عدم جواز اجتماع ایشان در محل واحد لازم میاید زیراکه اگر مثلین با هم یکجا یافت شوند لازم میاید رفع
دو بودن از ایشان چون امتیازی میانه ایشان بحسب ماهیت و لوازم ماهیت نیست و همچنین امتیازی بحسب عوارض ماهیت نیست
ازینجهت که مفروض اینست که ایشان در ماهیت متحدند پس لوازم ماهیت نیز مشترک خواهد بود میانه ایشان و عوارض ایشان

نیز موافق خواهند بود زیرا که عروض عوارض بحسب قابلیت موادّ است و هرگاه ماهیت طرفین لازم مهیت مشترک باشد قابلیت
ایشان یک نخواهد بود پس وجه امتیاز مثلین منحصر است در محل و اگر محل نیز متحد باشد از جمیع جهة امتیاز میانه ایشان
نخواهد بود پس دو چیز نخواهند بود بلکه یکی خواهند بود و اگر امر و نهی از ضد خلافین باشند لازم می‌آید جواز اجتماع هر
یک با ضد دیگری چنانچه لازمه خلافین است چون اجتماع سیاهی که خلاف شیرینی است با ضد دیگر که تلخی است پس اگر ایشان
خلافین باشند جایز خواهد بود که جمع شود امر بشیء با ضد نهی از ضد که آن امر بضد است و این اجتماع محال است یا بجهة
اینکه امر بشیء و امر بضد او نقیض یکدیگرند عرفاً هرچند تناقض در اصطلاح مخصوص بکلام خبری است زیرا که در عرف
این دو کلام را افعل هذا و افعل ضده این است و امر متناقض میشمارند چنانچه مثل ضده و ادعو هم متناقض میگویند
و یا باعتبار اینکه امر بشیء و امر بضد او تکلیف بمحال است جز ممکن زیرا که در یک وقت اجتماع فعل با ضد او محال است و تکلیف
بغیر ممکن محال است و جواب از دلیل ایشان آنکه نهی از ضد بمعنی طلب ترک ضد است و طلب ترک ضد احتمال اراده دو
معنی دارد یکی طلب فعل ضد ضد که لازم معنی حقیقی طلب ترک ضد است و دیگری طلب باز داشتن مخاطب نفس خود را از فعل
ضد که معنی حقیقی اوست و شما از این عبارت که امر بشیء طلب ترک ضد است اگر معنی اول را خواسته‌اید که امر بشیء طلب فعل
ضد ضد مامور به است که آن ضد ضد عین مامور به است و حاصل مدعای شما این باشد که امر بشیء طلب فعل مامور به است
پس نزاع میانه شما و جمعی که نفی میکنند عینیت امر بشیء را با نهی از ضد لفظی خواهد بود زیرا که عینیتی را که شما اثبات کرده‌اید
ایشان نفی نمیکنند و آنچه را ایشان نفی کرده‌اند شما اثبات نمیکنید و نزاع راجع میشود بنامیدن فعل مامور به را ترک ضده
و نامیدن طلب او را نهی زیرا که شما ترک ضد را میگوئید و اراده مینمائید فعل مامور به را و نهی میگوئید و طلب فعل مامور به را
میخواهند و ایشان چنین نکرده‌اند پس مسئله لغوی میشود و در اثبات مدعای شما نقل از اهل لغت لازم است و این نقل ثابت
نیست بلکه محض دعوی است و اگر ثابت هم باشد پس حاصل مدعای شما این خواهد بود که امر بشیء را بعبارة دیگر هست که
دلالت بر همان معنی میکند از قبیل لغز و بازیچه و آن نهی از ضد است چون انت و این اخت خالک که این عبارت یعنی این
اخت خالک نیز دلالت دارد بر مخاطب چون انت از قبیل دلالت الغاز و معمیات و مثل این مدعا را لایق نیست
عنوان بحث ساختن و نوشتن در کتابهای علمی و اگر شما از این عبارت معنی ثانی را قصد کرده‌اید و مراد شما اینست که امر بشیء
طلب کف از ضد است یا نفی میکنیم عینیت را و اختیار میکنیم این شق را که امر بشیء با نهی از ضد خلافانند و آنچه شما گفته بودید
در بیان بطلان این شق که لازم خلافین است اجتماع هر یک با ضد دیگر ممنوع است زیرا که خلافان گاه هست که متلازمانند

پس

حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى بالاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا به احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه

---

پس در این صورت محال خواهد بود اجتماع هر یک با ضد دیگر زیرا که اجتماع احد متلازمین با چیزی موجب اجتماع دیگری است با آن چیز پس اگر احدهما با ضد دیگری جمع شوند آن دیگری نیز با آن ضد خواهد بود و اجتماع ضدین لازم می‌آید و این محالست مثلا نطق هر گاه یافت شود با حماریت که ضد انسانیت است لازم می‌آید اجتماع ضدین یعنی انسانیت و حماریت زیرا که نطق و انسانیت متلازمانند هر جا که آن یافت شود این نیز باید متحقق باشد پس چه منشی که امر و نهی از ضد از این قبیل خلاف باشند و همچنین گاه هست که خلافان هر دو ضد یک چیزند چون علم و قدرت که خلافانند و هر دو ضد نومند پس اجتماع هر یک با ضد دیگر در این صورت نیز جایز نیست چه این اجتماع مستلزم اجتماع ضدین است چه ضد آن دیگری ضد این نیز هست مثلا اجتماع قدرت با ضد علم که نوم است موجب اجتماع قدرت است با ضد خود زیرا که نوم همچنان که ضد علم است ضد قدرت نیز هست پس ممکن است که امر بشیء و نهی از ضد نیز از این قبیل باشند

---

چه ازین ضد هر یک ایشانست حجة القائلین بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقیض تا الوجه الثانی استدلال کرده‌اند انانکه قائلند باینکه امر بشیء مستلزم نهی از ضد است بدو دلیل یکی آنکه حرمت نقیض جزء از ماهیت وجوبست پس لفظ امر هر گاه دلالت کند بر وجوب دلالت خواهد کرد بر حرمت نقیض تضمنا و بعضی عذر گفته‌اند از اینکه مدعا استلزام است و دلیل مقتضی دلالت تضمنیست نه التزامیه باینکه کل مستلزم جزء است یعنی مدعا که استلزام است مراد از دلالت

امر بحرکت و نهی از سکون هر دو یک ضدی دارند که آن امر بسکون است پس اگر جمع شود امر بحرکت با ضد نهی از سکون یعنی با امر بسکون لازم می‌آید اجتماع امر بحرکت با ضد خود چه امر بسکون هم چنانکه ضد نهی از سکون است ضد امر بحرکت نیز هست منه

این وجه دلالت دارد بر تقدیر صحت بر اینکه امر مقتضی نهی از ضد است لفظا منه

الوجه الثّانی انّ امر الایجاب طلب فعل یذمّ علی ترکه اتفاقاً ولا ذمّ الّا علی فعل لانّه المقدور وما هو هٰهنا الّا الکفّ عنه او فعل ضدّه وکلاهما ضدّ للفعل والذّم بایّهما کان یستلزم النّهی عنه اذ لا ذمّ بما لم ینه عنه لانّه معناه والجواب المنع من انّه لا ذمّ الّا علی فعل بل یذمّ علی انّه لم یفعل سلّمنا لکن یمنع تعلّق الذّم بفعل الضّد بل نقول هو متعلّق بالکفّ ولا نزاع لنا فی النّهی عنه واعلم

غیر مطابق است اعمّ از انکه بعنوان تضمّن باشد یا التزام ومراد از او دلالت التزامیّة نیست تا انکه اعتراض وارد اید که دلیل مطابق مدّعی نیست واین عذر ظاهر است وجواب ازین دلیل کفته شده باینکه اکر مراد از نقیضی که می کویند حرمت او جزو از ماهیت وجوبست ترک واجب است دلیل شما تمامست امّا این محلّ نزاع نیست زیرا که دانسته شد که امر مقتضی نهی از ترک هست اتفاقاً که اکر دالّ بر او نباشد لازم می اید که واجب واجب نباشد پس استدلال برین مطلب بیفایده است واکر مراد شما از ان نقیض احد اضداد وجودیّة یعنی ضدّ خاص است قبول نداریم که حرمت او جزو از معنی وجوب باشد چه مفهوم وجوب زیادة بر رجحان فعل با منع از ترک نیست ومنع از ترک مباینست با منع از اضداد وجودیّة وتوهم کاه دانستی انچه ماند محلّ نزاع کفتیم میبدا که این جواب بصورت است چه مذکور شد که خلاف منحصر نیست در اثبات اقتضا بلکه بر تقدیر اقتضا خلاف در عینیّت واستلزام نیز شده پس جایزاست که احتجاج مستدل از جهة این باشد که خواهد ثابت کند که این اقتضا بر سبیل استلزام است نه بعنوان عینیّت در مقابل کسیکه دعوی عینیّت میکند نه از انجهة که خواهد اثبات کند اصل اقتضا را تا انکه بیفایده باشد واین جواب تمام نیست مکر در صورتیکه مراد مستدل اثبات اصل اقتضا باشد پس تحقیق در جواب استدلال اینست که در شقّ اول جوابیکه مذکور شد تردید کنیم میان این دو احتمال وقبول کنیم دلیل را بر احتمال اول یا انکه استلزام را بر تضمّن حمل کنیم ورد کنیم دلیل را بانچه در ان جواب مذکور شد بر احتمال ثانی وهمچنین رد کنیم دلیل را در شقّ ثانی تردید مجیب بهمان نحوی که مجیب ذکر کرده وتقریر جواب باین نحو کنیم که شما از نقیضی که میکوئید که حرمت او جزو از مفهوم وجوبست چه معنی خواسته اید اکر ضدّ خاص میخواهید قبول نداریم که حرمت او جزو از مفهوم وجوب باشد چنانچه دانسته که انچه جزو از وجوبست منع از ترکست نه منع از ضدّ خاص واکر از ان نقیض ترک که ضدّ عامّست اراده کرده اند میکوئیم مقصود شما از احتجاج اثبات اصل اقتضا یا نفی عینیّت اکر مقصود اثبات اصل اقتضا است دلیل بیفایده است زیرا که خلافی درین نیست که امر دینی متضمّن منع از ترک هست واکر مقصود اثبات استلزام ونفی عینیّت است دلیل شما تمام وموافق مدّعای ما است الوجه الثّانی ان امر الایجاب

واعلم

واعلم انّ بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصراً في المعنوي فقال التحقيق انّ من
قال بانّ الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه لايقول بانّه لازم عقليّ له بمعنى انّه لابدّ عند الامر من تعقّله
وتصوّره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني انّ العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل
انّه اذا امر الآمر بفعل فبمجرد ورود ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضدّه والقاضي بذلك العقل فالنهي عن الضد
لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطاباً اصليّاً حتّى يلزم تعقّله بل انّما هو خطاب تبعي كالامر بمقدّمة
الواجب اللازم من الامر بالواجب فلا يلزم ان يتصوّره الآمر هذا كلامه وانت اذا تأمّلت كلام القوم
رايت انّ هذا التوجيه انّما يتمشّى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم
صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسّف بحت بل فرية بيّنة واحتج

واعلم دليل ثاني قائلين باستلزام اينست كه امر ايجابي دلالت دارد بر طلب فعلي كه مذموم شود مكلّف بسبب ترك او
اتفاقاً و مذمّت تعلّق نميگيرد مگر بفعل نه بترك زيرا كه آنچه مقدور است فعل است و بس و ترك مقدور مكلّف نيست
بسبب آنكه ترك ازلي است و مقدور نميشود بر قدرت حادثه پس تحقق ترك بقدرت مكلّف نيست و فعليكه متعلّق مكلّف
تواند بود و مذمّت با و تعلّق تواند گرفت نيست درينمقام مگر يكي از دو فعل يكي كفّ يعني باز داشتن مكلّف نفس خود
را از فعل مامور به و ديگري فعل ضدّ آن مامور به و هر يك از ايشان منهي عنه مامور به باشند و ذم بهر كدام تعلّق گيرد مستلزم
نهي خواهد بود زيرا كه ذم تعلّق نميگيرد بغير منهي عنه چه ذم بر فعل بجهت معني منهي عنه بودن اوست چنانچه در تعريف
او گفته اند كه منهي چيزيست كه مذموم شود فاعل او و جواب اين دليل آنست كه قبول نداريم كه مذمّت تعلّق نگيرد
مگر بفعل بلكه مكلّف مستحق ذم ميشود بسبب ترك مامور به و اصل ترك اگرچه ازلي و غير مقدور است باعتبار استمرار و
عدم استمرار يعني مكلّف ميتواند كه ترك ازلي را مستمر بدارد بسبب عدم ارادهٔ فعل و ميتواند كه او را از استمرار بيندازد
بسبب ارادهٔ فعل و ايجاد او و همين قدر مقدوريت كافيست در تعلّق تكليف و مدح و ذم بان ترك و بر تقدير تسليم
كه ترك اصلاً مقدور نباشد قبول نداريم كه ذم تعلّق گيرد بفعل ضدّ بلكه تعلّق ميگيرد بكفّ نفس از مامور كه منهي عنه است
و ما نزاع نداريم درينكه امر مقتضي نهي از اوست واعلم انّ بعض اهل العصر تا واحتج المفصّلون بدانكه بعضي از فضلاي عصر
خواسته اند كه قول باستلزام را منحصر گردانند در استلزام معنوي و بگويند كه هيچ كس قائل باستلزام لفظي نشده
و گفته است بتحقيق كه آنانكه قائلند بانكه امر بشيء مستلزم نهي از ضدّ است نميگويند كه اين نهي لازم عقلي امر است بمعني

بدانكه مراد از استلزام معنوي دلالت لفظ امر بر نهي از ضد بدلالت خارجيه نه بدلالت لفظيه و استلزام عقلي دو معني دارد يكي دلالت لفظ امر بر نهي از ضد بدلالت تضمنيه يا التزاميه و اين اصطلاح منطقيين است و معتبر است در اراده لزوم ذهني از لزوم عقلي يعني عدم انفكاك موضوع له از لازم در ذهن و ديگري استلزام معنوي و اين اصطلاح اصوليين است براينكه مراد از لزوم عقلي مقابل شرعي باشد يعني لفظ امري كه از شارع صادر شده دلالت بر اين نهي ندارد بلكه عقل از دلالت خارجيه حكم ميكند باين لزوم چون بعضي از قائلين باستلزام گفته اند كه امر بشيء مستلزم نهي از ضد است لزوم عقلي بعضي توهم نموده اند كه مراد ايشان از لزوم عقلي معني اوست و بنا بر اين لازم نمي آيد
بقيه در صفحه ۱۱۵ است

واحتج المفصّلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنىً بوجهين
احدهما ان فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق انفاً من منع وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم     والثاني

---

که نا چار است نزد امر تعقل ان نهی و تصور او تا اینکه لفظ امر دلالت کند بر نهی بدلالت تضمنیه یا التزامیه بلکه مراد
از لزوم عقلی که ایشان گفته اند برابر لزوم شرعیست یعنی عقل حکم میکند باین لزوم نه شرع و لفظ امر هیچ وجه دلالت
بر ان نهی ندارد نه تضمناً و نه التزاماً بعد از ان گفته حاصل اینکه هرگاه امر امر کند کسی را بفعلی پس بسبب صدور
این امر از او لازم می اید حرمت ضدّ او و حاکم باین لزوم عقل است پس نهی از ضد لازم امر است باین معنی که عقل حکم
میکند بحرمت نه باین معنی که لفظ امر دلالت بر او بعنوان تضمن یا التزام و این نهی از ضد خطاب اصلی نیست تا اینکه
لازم باشد تعقل و تصور او در حین تکلم بلکه خطابیست تبعی یعنی مقصود بالاصالة از امر وجوب واجبست و حرمت
ضد بالتبع مفهوم میشود چون وجوب مقدمه واجبه که بالتبع از تعلق امر بان واجب مفهوم میشود و لازم نیست که امر
وجوب ان مقدمه را تصور کرده باشد انتهی کلام ان معاصر و توهم کرده تا امل کنی کلام قایلین باستلزام را میدانی که توجیه
این معاصر متمشی نیست مگر در قلیلی از عبارات ایشان که استلزام را مطلق گذاشته و مقید نساخته اند بلفظی و لیکن کلام
اکثر ایشان صریحست در اراده لزوم باعتبار دلالت لفظیه پس حکم ان معاصر بر جمیع قایلین باستلزام باینکه مراد ایشان
استلزام معنویست نه لفظی تعسف محض است بلکه دروغیست ظاهر احتج المفصّلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذكرنا
في برهان ما اخترناه انانکه قایل بتفصیل شده اند یعنی میگویند که امر دلالت ندارد بر نهی از ضد خاص بدلالت لفظیه و
مستلزم اوست بدلایل عقلیه خارجیه استدلال کرده اند بر جزو اول مدعای خود که عدم اقتضای لفظی است بمثل انچه ما ذکر
کردیم در دلیل مذهب مختار خود و ملخصش اینکه اگر امر مقتضی نهی از ضد خاص مامور به باشد لفظاً البته این اقتضا بیکی
از دلالات ثلث یعنی مطابقه و تضمن و التزام و این هر سه منتفی اند چنانچه دانسته شد وعلى ثبوته معنىً بوجهين احدهما
ان فعل الواجب الخ والثانی واحتجاج کرده اند قایلین بتفصیل بر جزو ثانی مدعای خود که اقتضای معنوی است بدو وجه
بدلیل اول اینکه فعل واجب یعنی مامور به تمام نمیشود مگر بترک ضدش و تحقق واجب موقوفست بر ترک ضد و موقوف علیه
واجب واجبست پس واجب خواهد بود ترک فعل ضد خاص و وجوب ترک ضد بعینه معنی نهی از ضد است و جواب این دلیل دانسته

میشود

مراد ایشان از این استلزام دلالت لفظ امر بر نهی از ضد نباشد با قول با اینکه معنوی چنانچه بعضی دیگر تصریح بمعنوی نموده اند و بعضی از معاصرین خواسته اند که استلزام را منحصر در معنوی سازند گفته اند که مراد این جمع از لزوم عقلی آن معنی اول نیست بلکه معنی ثانی است که اصطلاح اصولیین است منه

مراد از استلزام معنوی آنست که از دلیل خارج بسبب وجوب واجب حرمت ضد امر برسد بدون اینکه از صیغه فهمیده شود و استلزام لفظی مقابل آن است باینکه لفظ امر دلالت بر او دارد بعنوان تضمن یا التزام منه

[illegible] اقتضای معنوی [illegible]

مراد از این دلیل [illegible]

والثانی انّ فعل الضدّ الخاص مستلزم لترک المامور به وهو محرّم قطعاً فیحرم الضد ایضا لانّ مستلزم المحرّم محرّم والجواب انّکم ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلیة منعنا المقدمة الاولی وان اردتم به مجرّد عدم الانفکاک فی الوجود الخارجی علی سبیل التجوّز منعنا الاخیرة وتنقیح المبحث انّ الملزوم اذا کان علة اللازم لم یبعد کون تحریم اللازم مقتضیاً لتحریم الملزوم لنحو ما ذکرنا فی توجیه اقتضاء ایجاب المسبّب ایجاب السبب فانّ العقل یستبعد تحریم المعلول من دون تحریم العلّة وکذا اذا کانا معلولین لعلّة واحدة فانّ انتفاء التحریم فی احد المعلولین یستدعی انتفائه فی العلّة فیختص المعلول الاخر الذی هو المحرّم بالتحریم من دون علّته واما اذا انتفت العلیة بینهما و

---

میشود از انچه پیش گذشت در مسئلهٔ مقدمهٔ واجب که مقدمه واجب بمجرد امر بآن واجب واجب نمیشود مگر در صورتیکه مقدمه سبب باشد وقبول نداریم که ترک ضد خاص سبب فعل مامور به باشد بلکه جزو از سبب است چنانچه خواهد امد که سبب فعل واجب عبارتست از حصول جمیع شرایط ودفع جمیع موانع وفعل ضد خاص یکی از جملهٔ موانع اوست پس ترک او تنها علت تامه فعل واجب نیست والثانی انّ فعل الضدّ الخاص مستلزم لترک المامور به وهو محرّم قطعاً فیحرم الضد ایضاً تا وتنقیح المبحث ودلیل ثانی قائلین بتفصیل بر اقتضاء معنوی اینست که فعل ضد خاص مستلزم ترک مامور به است

و از این دلیل نیز اقتضاء معنوی بر سد

چه اجتماع فعل ضدین در وقت واحد ممتنع است وترک مامور به حرامست وهرچه مستلزم حرامست پس فعل ضد خاص نیز حرامست وجوابا وانیکه اگر استلزام اقتضای علیت میخواهید منع میکنیم مقدمه اولی را وقبول نداریم که فعل ضد علت ترک مامور به باشد بلکه در علیت ترک مامور به عدم وجود شرایط وجود مامور به کافیست پس اگرچه ترک مامور به

زیرا که تخلف در جمیع وقت فاعل از فعل نیست پس اگر مامور به را ترک کند البته بفعل ضد مشغول

در خارج مع است با فعل ضد خاص لیکن توقف براو ندارد واگر مراد شما از استلزام اینست که فعل ضد منفک نمیشود از ترک مامور به در وجود خارجی هرچند موقوف علیه ترک مامور به نباشد منع میکنیم مقدمه ثانیه را که مستلزم حرام حرامست زیرا که چیزیکه در خارج با حرامی متحقق شود بدون توقف حرام براو ممکن است که حرام نباشد وچون این جواب از دلیل ثانی مشتمل بر ضعف واجمال بود چنانچه در ذیل تنقیح معلوم میشود لهذا مصنف خود جوابی دیگر میگوید واولا تمهید مقدمه میکند از برای توضیح جواب میگوید وتنقیح المبحث انّ الملزوم اذا کان علة اللازم لم یبعد تا اذا تمهد در تنقیح این بحث میگوئیم که ملزوم اگر علت وجود لازم باشد دور نیست که حرام کردن لازم مقتضی تحریم ملزوم نیز باشد بمثل ان دلیلی که مذکور شد در بیان اینکه ایجاب مسبب مقتضی ایجاب سبب است زیرا که عقل بعید میداند تحریم معلول را تنها بدون تحریم علتش از اینجهة که معلول مقدور مکلف نیست چنانچه گذشت پس مسبب متعلق تکلیف تحریم نمیشود مگر انکه



حاشیه صفحه ١١٥ مراد از خطاب کلامی است که متضمن حکمی باشد ودر خطاب اصلی البته میباید که متکلم تصور این حکم کرده باشد بخلاف خطاب تبعی که این لازم نیست مثلاً بسیار است که احکامی که مقید بوصفی یا شرطی است یا مانند اینها اصلاً بخاطر متکلم نمیرسد از مفهومات وجماعتی که میشنوند منتقل بانها میشوند واز این جهت مفهومات خطابیة از انجهت نمیدانند منه

والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا
مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين
متلازمين وبعد فان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت
قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا يمكن ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال
ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم الترك ويمتنع
اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث منعوا
القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال
فيكون واجبا تخييريا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من

---

سبب نيز با او متعلق ان تكليف شود وهمچنين هرگاه لازم وملزوم هر دو معلول يك علت باشد تحريم احدهما مستلزم
تحريم ديگر خواهد بود زيرا كه اگر احد معلولين حرام باشد وديگرى حرام نباشد انتفاء تحريم در ان ديگر مستلزم
كه علتش نيز حرام نباشد ومفروض اينست كه اين علت علت ان معلول كه حرامست نيز هست پس لازم مى ايد كه معلول
حرام باشد بدون حرمت علتش واين باطلست چنانكه دانسته شد واما هرگاه ملزوم علت لازم نباشد وهر دو معلول
علت واحده هم نباشند بلكه تلازم ايشان محض اتفاق باشد يعنى اتفاق چنين افتاده باشد كه هرگاه احدهما در خارج
يافته شود ان ديگرى نيز يافته شود بى انكه علاقه ميانه ايشان بوده باشد پس وجهى نيست مر اقتضاى بودن تحريم لازم
تحريم ملزوم زيرا كه عقل انكار نميكند تحريم احد متلازمين اتفاقى را با عدم تحريم ديگر وتجويز ميكند كه احدهما
حرام باشد وديگرى منافى با واجب يا مكروه يا مستحب باشد ونهايت مفسده كه متوهم ميشود اينست كه چون احكام خمسه
شرعيه هر يك ضد يكديگرند نتوانند كه دو حكم از ان احكام يافت شوند در دو امر متلازم ودفع ميكند اين مفسده
را اينكه انچه محالست اجتماع ضدين است در محل واحد نه در دو محل تا اينكه اگر تضاد احكام تاثير داشته در عدم جواز
اجتماع دو حكم از ايشان در متلازمين لازم مى ايد كه ثابت شود قول كعبى با اينكه مباح در شريعت نمى باشد واحكام شرعيه
منحصر است در چهار بيان ملازمه اينكه مقرر وثابتست كه ترك حرام لا بدست كه متحقق شود در ضمن فعلى از افعال
وشكى نيست در اينكه اين ترك واجبست پس جايز نخواهد بود كه مباح باشد فعلى كه اين ترك حرام در ضمن او يافت ميشود
زيرا كه اين فعل لازم ان تركست وان ترك واجبست وممتنع است اختلاف متلازمين در حكم بزعم شما پس بايد كه افعل نيز



٢ اللازم تحريم صح

زيرا كه ان معلول كه حرام است يا مباح يا مكروه يا مستحب يا واجب وان احكام شرعيه هيچ يك تعلق بمعلول نميتوانند گرفت بى واسطه تعلق بعلت چه معلول في نفسه مقدور مكلف نيست منه

٤ انيصورت صح

من الافعال فانّما هي من لوازم الوجود بحيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثّر وان قلنا
بالبقاء والاستغناء جاز خلوّ المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الّا الترك وامّا مع انتفاء الصارف فتوقف
الامتثال على فعل منها للعلم بانّه لا يتحقق الترك ولا يحصل الّا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الّا
به مطلقاً يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهّد

---

واجب باشد پس مباحی نخواهد بود چه هر چیز را شما مباح فرض کنید میگوئیم ترک حرامی در ضمن او یافت میشود
لازم می آید که واجب باشد و ناخوشی قول کعبی پوشیده نیست زیرا که اگر دلیل او تمام باشد لازم می آید که سنّت و
مکروه نیز منتفی باشد از آنجهة که ترک حرام چنانچه در ضمن مباح متحقّق میشود در ضمن سنّت و مکروه نیز یافت می
تواند شد پس لازم می آید که ایشان نیز واجب باشند و این موجب اجتماع دو حکم متضادّ است در واحد شخصی و اصولیّین
در ردّ قول کعبی چند وجه ذکر کرده اند که در بعضی از آنها تکلّفی هست و مرتکب آن تکلّف شده اند از جهة آنکه کار را
بر ایشان تنگ کرده قول بوجوب مقدّمه واجب مطلقا بسبب آنکه گمان کرده اند که ترک حرام که واجبست موقوفست بر
فعلی از افعال و موقوف علیه واجب واجب است پس آن افعال نیز واجب خواهند بود بعنوان تخییر یعنی هر یک از این افعال
که از مکلّف صادر شود مسقط وجوب باقی آن افعال هست زیرا که مقصود که ترک حرام است در ضمن او یافت شده و در وجوب
تخییری این افعال منافاتی با حرمت است پس چون بحسب ظاهر قول کعبی را صحیح یافته اند بنا بر مذهب وجوب مقدّمه واجب
مطلقاً پس التزام کرده اند که این افعالی که ترک حرام در ضمن او یافت میشود واجبست تخییراً و در جواب قول کعبی از باب
نحو گفته اند که ممکن است که این افعال هم واجب باشند از جهة آنکه مقدّمه ترک حرامند و خود فی نفسه حرام باشند
یا مکروه یا مباح یا سنّت و مفسده که بر این مترتّب میشود اجتماع ضدّین است در محلّ واحد و این قصوری ندارد زیرا
که اجتماع ضدّین از این احکام در محلّ واحد از یکجهة محالست نه از دو جهة و این احتجاج از دو جهة و دو اعتبار
است و نظیر از برای این ذکر کرده اند که هرگاه مردی با زن اجنبیه در خلوتی باشد و داند که اگر جمعی از مغنّیان جهة
غنا حاضر نشوند زنا از وی صادر میشود در اینصورت احضار مغنّیان که فی نفسه حرامست بر وی واجب میشود باعتبار اینکه
موجب ترک زنا است که حرمتش بیشتر از غنا است و بعضی از ایشان در جواب قول کعبی تصریح نموده اند باینکه هرگاه
این فعلی که ترک حرام در ضمن او متحقّق میشود فی نفسه حرام باشد رعایت میکند اقلّ قبیحین را یعنی از آن حرامیکه ترک
او در ضمن این فعل یافت میشود و این فعل هر کدام که قباحتش کمتر است واجب میشود بر مکلّف و حرمتش بر طرف میشود

فرق میان این جواب و جواب اول آنست که شنیدن غنا در صورت جواب اول هم واجبست و هم حرام بدو اعتبار و در این جواب او در این صورت واجب است و بس

ودر مثال مذکور چون قباحت شنیدن غنا کمتر است از قباحت زنا پس شنیدن غنا بر او تخصیص واجب میشود و از حکم
حرام بودن بدر میرود و چون این جوابها ضعیف و مردود است مصنف قدس سره خود جوابی دیگر میگوید از قول بعضی
مشتمل بر تفصیل نافع که بنای او بر مذهب حقست که مقدمهٔ واجب مطلق در صورتی واجب است که آن مقدمه سبب
باشد و اگر غیر سبب باشد واجب نمیشود پس گفت والتحقیق فی ردّه انّه مع وجود الصّارف عن الحرام وتحقیق رد قول
کعبی اینست که قبول نداریم که فعل ضدّ موقوف علیه ترک حرام باشد مطلقا بلکه گاه میشود که ترک حرام اصلا توقف
ندارد بر فعل ضدّ و این صورتیست که صارفی از فعل حرام بوده باشد و مراد از صارف انتفاء شرایط ایجاد علتیست
که آن شرایط جزو علّت تامّه آن علتست و از جمله آن شرایط تصور آن فعل و اراده احداث اوست مثلا هرگاه مکلف تصور
فعل حرام ننموده باشد یا اراده احداث او نکند از حرام منزجر خواهد بود و ترک او محتاج بهیچ فعل دیگر نیست و این افعال
که ضدّ آن حرام اند از لوازم وجود او میشود در خارج باین معنی که در حال ترک حرام البته یکی ازین اضداد از مکلف صادر
میشود هر چند موقوف علیه آن ترک نباشد زیرا که هیچ کس در هیچ وقت خالی از فعل نیست پس هرگاه فعل حرام از وی صادر
نشود البته مشغول فعلی دیگر خواهد بود و این فعل ضد که درین حال از وی صادر میشود چون موقوف علیه ترک حرام
نیست بر حکم خود باقیست و ممکن است که فی نفسه مباح باشد و این لزوم هم در صورتیست که قایل شویم باینکه اکوان اربعه
یعنی حرکت و سکون و اجتماع و افتراق در دو زمان باقی نمی مانند بلکه آناً فآناً متجدد میشوند یا قایل شویم باینکه باقی در حد
ذات محتاج بمؤثر نیست که در این صورت تارک حرام خالی نیست از اشتغال بیک فعلی اگرچه ترک حرام محتاج باو نیست بلکه مستند
است بصارف و بنا بر آنکه قایل شویم باینکه اکوان اربعه که اصول افعال اند باقی می مانند در دو زمان و زیاده و باقی در بقا محتاج
بمؤثر نیست پس درین صورت جایز است که تارک حرام در حین ترک فعلی دیگر از وی صادر نشود بلکه از حالت ترک حال
بقای افعالی باشد که پیش از ترک حرام از وی صادر شده و درین حال هر اصل منشأ اثری نشود پس هیچ یک ازین افعال از لوازم
وجود ترک حرام هم نخواهند بود اما در صورتیکه صارف فعل حرام منتفی باشد یعنی جمیع شرایط وجود آن فعل حرام موجود
باشد امتثال حکم شارع و ترک آن حرام موقوف خواهد بر یکی ازین افعال که ضدّ آن حرام اند چه بدیهی است که ترک حرام
در این صورت متحقق نمیشود مگر بسبب فعل یکی ازین اضداد پس کسی که قایل است بوجوب مقدمهٔ واجب مطلق اگر سبب باشد
قبول میکند وجوب این فعل ضد را باین اعتبار اگرچه فی نفسه مباح باشد و ضرری باو نمیرسد زیرا که دانسته شد که
اجتماع دو حکم از احکام خمسه در محل واحد بدو اعتبار جایز است و کسی که قایل نیست بوجوب مقدمهٔ واجب اصلا هر چند

توضیح این مطلب آنکه علت تامه هر فعلی عبارت است از حصول جمیع شرایط وجود آن فعل و رفع جمیع موانع او و شکی نیست که انتفاء احد اجزای علت تامه فعل علت تامه ترک آن فعل است و عدم هر جزوی از اجزای علت فعل که مقدم باشد ترک آن فعل مستند باوست و محتاج با انتفاء جزوی دیگر نیست پس هرگاه فرض کنیم که صارف از فعل مامور به متحقق است یعنی شرائط وجود او منتفی باشد ترک مامور مستند باوست و محتاج با انتفاء موانع نیست منه

ان

اذا تمهّد هذا فاعلم انّه ان كان المراد باستلزام الضدّ الخاصّ لترك المامور به انّه لا ينفكّ عنه ولیس بینهما
علّیة ولا مشارکة فی علّة فقد عرفت انّ القول بتحریم الملزوم ح لتحریم اللازم لا وجه له وان كان المراد
انّه علّة فيه ومقتضٍ له فهو مسلّم لما هو بيّن من انّ العلّة فی الترك المذکور انّما هی وجود الصارف عن فعل
المامور به وعدم الداعی الیه وذلك مستمرّ مع فعل الاضداد الخاصّة فلا يتصوّر صدورها ممّن
جمع شرائط التکلیف مع انتفاء الصارف الّا علی سبیل الالجاء والتکلیف معه ساقط وهكذا

ان مقدّمه سبب باشد چنانچه دانسته شد که این مذهب را بعضی نقل نموده اند امّا قائلش معلوم نیست پس او
درست است از این فرض وغیر این یعنی نزد او برین فرض که فعل ضدّ سبب ترك حرام باشد توهّم مغالطه هم نشود
غرض مصنّف ره از تنقیح تا اینجا تمهید مقدّمه است برای جواب دلیل ثانی قائلین بسببیّت وحاصلش اینکه ملزوم
اگر علّت لازم مقتضی تحریم ملزوم هست وهمچنین اگر لازم وملزوم هر دو معلول یک علّت باشد تحریم احدهما
مستلزم تحریم دیگر خواهد بود وامّا هرگاه علّیت میانه ایشان نباشد وهر دو معلول یک علّت نباشند پس تحریم
لازم مقتضی تحریم ملزوم نیست وبعد از تمهید این مقدّمه شروع نمود در جواب وگفت اذا تمهّد هذا فاعلم
انّه ان كان المراد باستلزام الضدّ الخاصّ لترك المامور به انّه لا ینفكّ تا فلا یتصوّر یعنی هرگاه این مقدّمه مقرّر شد
پس بدانکه اگر مراد مستدلّ از آن قول که فعل ضدّ خاصّ ترك مامور به است اینست که ترك مامور به منفكّ نمیشود
از فعل ضدّ ومیانه ایشان علّیت ومشارکت در علّت واحده نیست پس این قول مسلّم است لیکن این مقدّمه ممنوعست که
مستلزم حرام حرام است چه دانسته شد در مقدّمه ممهّده که تحریم ملزوم بسبب تحریم لازم در مثل
این صورت نیست واگر مراد او از استلزام مذکور اینست که فعل ضدّ علّت ترك مامور به ومقتضی اوست پس این استلزام
را قبول نمیکنیم چه بسیار ظاهر است که علّت ترك مامور به همان وجود صارف وعدم داعی اوست یعنی داعی وانتفاء
شرایط وقوع مامور به کافیست در علّیت ترك او وبدون اینکه ان ترك موقوف بر فعل ضدّ خاصّ نهایت اینکه ترك
مامور به مستمرّ است یعنی همیشه مقارنست با فعل یکی از این اضداد خاصّه بتفصیلیکه در مقدّمه معلوم شد وچون
مستدلّ را میرسد که بگوید در صورت وجود صارف از مامور به یعنی عدم شرایط اگرچه ترك مامور به مستند بصارف
است نه بفعل ضدّ لیکن اگر صارف منتفی باشد یعنی شرایط وقوع مامور به جمیعاً متحقّق باشد پس ترك او در این وقت
البتّه مستند بفعل ضدّ خواهد بود زیرا که هیچ چیز دیگر نیست که تواند تاثیر در ترك او ومعارضه با جمیع شرایط فعل او

باشد تحریم لازم

وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي
هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فلو كان
واجبا كانا تماما لا بتمام الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما
بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قدمنا فلو اذا
اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل و يصح الاتيان بالواجب
الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث

---

نماید پس تحریم ترك او در بيوقت مستلزم تحريم فعل ضد نخواهد بود مصنف قدس سره در جواب اين اعتراض بر سبيل تفريع
كفت فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا بكاء؟ والتكليف معه ساقط يعني چون
از سند منع معلوم شد كه علت ترك مامور به وجود صارف از فعل مامور به و عدم دواعي اوست پس در اضداديكه ممكن
نيست صدور اضداد خاصه با انتفاء صارف مكر بر سبيل جبر و اضطرار چه هر كاه علت ترك يعني صارف منتفي باشد لازم
مي ايد وجود جميع شرائط صدور مامور به واز جمله شرايط او اراده مامور به وكراهت اضداد اوست و با وجود ممكن نيست
صدور ضد از مكلف اختيارا چه صدور ضد فرع اراده آن ضد است و اراده ضد با كراهت او جمع نميشود بلي ممكن است
ديكري مكلف را جبر كند بر فعل ضد كه با كراهت از وي صادر شود و فعل ضد در بيوقت اكرچه علت ترك مامور به نميشود ليكن
اين ترك حرام نيست تا انكار تحريم او تحريم سبب لازم آيد وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة
فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد الى آخره حاصل البحث و همچنين
بر تقديريكه مراد مستدل از استلزام اين باشد كه ضد خاص و ترك مامور به هر دو معلول يك علت اند آن مقدمه
ممنوع است كه فعل ضد مستلزم ترك مامور به است از جهة آنكه ظاهر است كه صارف از مامور به كه علت ترك است علت فعل
ضد نيست بلي او با اراده فعل ضد هر دو از جمله موقوف عليه ضد ند پس اكر فعل ضد نيز واجب باشد آن صارف با اراده ضد
مجموع مقدمه واجب خواهند بود و چون ثابت كرديم پيش از اين كه غير سبب از مقدمات واجب واجب نباشد پس هر دو امر پس
اين صارف و اراده ضد متصف بوجوب نميشوند بواسطه وجوب آن فعل ضد كه ايشان مقدمه او يند ليكن صارف باعتبار
اينكه مقتضي ترك مامور به است منهي عنه و حرام است چنانچه دانستي پس اكر مكلف او را بفعل آورد معاقب خواهد بود
از اين جهة كه باعث ترك مامور به است و اين منافات ندارد با آنكه آن صارف وسيله حصول واجب ميكردد كه اين احد

علی سبيل الالجاء

وحيث رجع البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو دام الخصم التعلق بما
نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا
موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به
وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم
الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على
ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من
الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي
عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سايغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال
كما سبق بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فيعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب
ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت

---

اضداد خاصه است و نهی متعلق میشود باین مقدمه یعنی صارف و بمعمول او یعنی ترک مامور به وتعلق نهی نکرده بفعل
ضد که مقارن ترک مامور به است پس امر بشیء مستلزم نهی از ترک مامور به و نهی از صارف از وست نه نهی از ضد
خاص و میباید دانست که قول مص تم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد تا اخر دخلی بجواب
قول مستدل ندارد بلکه غرض از ذکر او تمهید مقدمه ایست از برای کلام بعد از این یعنی فلو دام الخصم التعلق بما
نبهنا عليه تا اخر اصل وحيث رجع حاصل البحث هنالك البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو دام الخصم
التعلق تا اذا عرفت ذلك وچون حاصل گفتگو درین مقام باینجا کشید که بنای استلزام امر بشیء او نهی از
ضد خاص را بر وجوب مقدمه واجب گذارند پس اگر خصم تمسک شود در اثبات این استلزام باین مقدمه که ما اشاره
باو کردیم که ان توقف فعل ضد است بر وجود صارف از مامور به واین مقدمه را دلیل خود ذکر کند بنحوی که دلیل
او مطابق مدعای او شود مثلا دلیل را باین نحو بگوید که اگر ضد خاص منهی عنه وحرام نباشد فعل او جایز خواهد بود
اگرچه آن ضد واجب موسع باشد لیکن صحیح نیست فعل ضد در صورتی که واجب موسع باشد زیرا که فعل ضد
موقوفست بر وجود صارف از مامور به وفعل صارف حرامست بی شبهه پس اگر صحیح باشد با حرمت صارف فعل واجب

اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسّع كالصّلوة مثلاً يتوقّف حصوله بحيث يتحقّق الامتثال
على ارادته وكراهة ضدّه فاذا قلنا بوجوب ما يتوقّف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك
الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلّق الكراهة بالضدّ الواجب لانّ كراهته محرّمة فيجتمع الوجوب والتحريم
في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت انّ الوجوب في مثله انّما هو للتوصّل الى ما
لا يتمّ الواجب الّا به فاذا فرض انّ المكلّف عصى وكره ضدًّا واجبًا حصل له التوصّل الى المطلوب فيسقط
ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحجّ

ومن

---

موسّع يعني فعل ضدّ لازم مي آيد كه اين صارف واجب نيز باشد باعتبار اينكه مقدّمه اين واجب موسّع است پس لازم مي آيد
اجتماع وجوب و تحريم در يك چيز و شكّي نيست در بطلان اين اجتماع پوشيده نيست كه اين دليل در صورتي تمامست كه
مامور به واجب مضيّق باشد زيرا كه حرمت صارف از منحصر است در صورت ضيق وقت او پس بهتر آن بود كه مصنّف
فرض خود را صورتي قرار دهد كه مامور به واجب مضيّق باشد چنانچه ضدّ او را موسّع قرار داده اما اين استدلال
دفع ميكنيم باينكه اگر صحيح باشد بناي اين مسئله بر وجوب مقدّمه واجب مطلق تمام خواهد بود دليل اوّل خصم كه
ميگفت فعل مامور به موقوفست بر ترك ضدّ خاصّ او و مقدّمه واجب واجبست پس ترك ضدّ خاصّ او و مقدّمه
واجب واجبست پس ترك ضدّ خاص واجبست و اين بعينه معني نهي از ضدّ خاص است پس احتياج نخواهد بود باين
وجه دور و دراز باينكه قبول نداريم ملازمه را كه خصم ادّعا مينمود كه اگر صحيح باشد با حرمت صارف فعل ضدّ لازم
مي آيد كه آن صارف واجب باشد زيرا كه بتامّل ظاهر ميشود كه وجوب مقدّمه واجب مطلق اگر كسي قائل باو شود آن
قبل وجوب واجبات بالاصالة نيست كه البتّه بايد بعنوان مشروع بفعل آيد بلكه مقصود از ايجاب او وسيله بودن
اوست از براي واجب ديگر در وجوب او وقتي است كه مانعي از ايجاب او نباشد پس اگر مانعي از ايجاب او باشد و بر وجه
حرام مثلاً بفعل آيد و وسيله فعل ذي مقدّمه شود فعل ذي مقدّمه صحيح است هرچند مقدّمه اش مشروع نباشد و
اگر مقدّمه از قبيل واجب اصلي باشد لازم مي آيد كه هر گاه حجّ بر بعيد واجب شود قطع كند تمام راه را يا بعضي از او را كه
مقدّمه حجّ است بر وجه حرام مثلاً بقصد دزدي تا بميقات برود و چون بميقات رسد احداث قصد حجّ كند و افعال
حجّ بجاي آورد حجّ او صحيح نباشد و اعاده حجّ و قطع طريق بر وجه مباح بر او واجب باشد در حال آنكه قائلين بوجوب
مقدّمه واجب قائل بوجوب اين اعاده نشده اند پس معلوم ميشود كه وجوب مقدّمه واجب از جهة آنستكه وسيله

(١٢١) ومن هنا يتّجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنّهى عن الضدّ الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتمّ
الواجب الّا به اذ كون وجوبه للتّوصّل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انّه مع وجود
الصّارف عن الفعل الواجب وعدم الدّاعى اليه لا يمكن التّوصّل فلا معنى لوجوب المقدّمة
ح وقد علمت انّ وجود الصّارف وعدم الدّاعى مستمرّان مع الاضداد الخاصّة    وايضاً

---

حصول مامور به شود وشكّى نيست كه بعد از ايجاد مقدّمه بر وجه حرام نيز حصول ذى مقدّمه ممكن است پس ساقط
ميشود وجوب مقدّمه از جهة انكه فايده وجوبش كه تحصيل ذى مقدّمه ممكن است منتفى است چه ذى مقدّمه حاصل شد
بفعل مقدّمه بر وجه حرام و تحصيل حاصل محالست اذا عرفت ذلك فقول الواجب الموسّع تا ومن هنا هركاه دانستى
اين مقدّمه را كه مقدّمه واجب بمنزله واجب اصلى نيست و وجوبش ابى نيست ميكوييم در جواب شبهه خصم در تقرير
دليل ثانى كه متمسّك شده بود بوجوب مقدّمه واجب در حاصل جواب اينكه واجب موسّع چون نماز مثلاً در حصول
او بر وجهيكه امتثال امر شارع متحقّق شود موقوفست بر ارادة او و كراهت يعنى عدم اراده ضدّش پس اكر
قايل شويم بوجوب مقدّمه واجب اين ارادة واين كراهت واجب خواهد بود پس اكر ان ضدّ نيز واجب باشد جايز
نيست تعلّق كراهت بان ضدّ زيرا كه كراهت ضدّ وعدم اراده او وصارف از ان ضدّ است وصارف از فعل واجب
حرامست پس اكر كراهت بان ضدّ تعلّق كيرد لازم مى ايد اجتماع وجوب وتحريم در شىء واحد واين جايز نيست
لكن دانستى كه وجوب در مثل اين ارادة و اين كراهت از جهة اينست كه وسيله حصول نماز است پس اكر فرض كنيم كه
هركاه مكلّف عصيان ورزيد و اراده نكند فعل ضدّى را كه او نيز واجبست مطلوب كه مامور به است حاصل ميشود و
ساقط ميشود وجوب كراهت ضدّ زيرا كه منتفى است غرض از وجوب او چنانچه در مثال حجّ مذكور شد ومن هنا
يتّجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر تا ايضاً يتّجه القول مراد از اين كلام بيان وجهى ديكر است از براى ابطال شبهه
خصم بر وجهى    كه دليل اوّل از ان دو دليل كه در ابتداء احتجاج ذكر نمود نيز باطل ميشود يعنى چون
مقصود از ايجاب مقدّمه توصّل بواجبست مثل واجب اصلى نيست ميتوان كفت امر بشىء مقتضى نهى از ضدّ خاصّ
او نيست اكرچه قايل شويم بوجوب مقدّمه واجب زيرا كه چون غرض از ايجاب مقدّمه تحصيل مامور به و توصّل
باوست پس لازم مى ايد كه وجوب او مخصوص باشد بصورتيكه توصّل بمامور به ممكن باشد وشكّى نيست كه با وجود صارف
از مامور به وعدم داعى او كه علّت تامّه ترك اوست توصّل بمامور به وتحصيل او ممكن نيست زيرا كه توصّل بواجب با وجود

وایضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة علی تقدیر تسلیمها انّما ینهض دلیلاً علی الوجوب فی حال کون المکلّف
مریداً للفعل المتوقّف علیها کما لا یخفی علی من اعطاها حقّ النظر ح فاللازم عدم وجوب ترک
الضدّ الخاصّ فی حال عدم ارادة الفعل المتوقّف علیه من حیث کونه مقدّمة له فلا یتمّ الاستناد
فی الحکم بالاقتضاء الیه وعلیک بامعان النظر فی هذه المباحث فانّی لا اعلم احداً حام حولها اصل

---

صارف وانتفاء دواعی که علت تامّه ترک مامور به است وجود او محال است پس وجوب مقدّمه بمعنی ترک ضد
خاص در خصوص صورتی ندارد و نیز دانستی که وجود صارف و عدم داعی مستند با فعل اضداد خاصه یا بمعنی که
در وجود خارجی مقارن یکدیگر باشند پس مقدّمه که ترک ضد است با وجود صارف ممتنع خواهد بود چه ترک ضد در حال
وجود ضد بعد از صارف محال است پس قول مص وقد علمت انّ وجود الصارف بوجوه دیگر است از برای عدم امکان
توصّل و حاصل این دو وجه آنکه امکان توصّل بمقدّمه بسوی مامور فرع امکان مامور به و امکان مقدّمه هر
دو است و با وجود صارف از مامور به و انتفاء دواعی هیچ یک ممکن نیست اما مامور به زیرا که وجود او با وجود علت
ترکش ممتنع است و اما مقدّمه یعنی ترک ضد زیرا که در حالت وجود صارف البته فعل ضد موجود است پس ترکش در آن
وقت ممتنع است زیرا که اجتماع ضدّین محال است وایضاً فحجّة القول تا آخر اصل این جمله عطف است بر آن کلام که من
هنا یتّجه و غرض از این نیز بیان وجوه دیگر است از برای ابطال شبهه خصم و دفع دلیل اول و دلالت ملخّص او اینست که
دلیل قائلین بوجوب مقدّمه بر تقدیری که تمام باشد دلالت دارد بر وجوب مقدّمه در حالتی که مکلّف ارادهٔ فعل
مامور به داشته باشد چنانچه ظاهر میشود از تامّل در دلائل ایشان پس لازم می‌آید که ترک ضد خاص واجب باشد
در حالت عدم اراده فعل مامور به که آن حالت وجود صارف است پس متمسّک شدن در حرمت ضد خاص بمجرد امر صحیح
نیست بلکه باید مخصوص کرد بانید این حرمت را بحال عدم صارف و وقت ارادهٔ مامور به و بر تو لازم است تامّل تمام
نمودن درین مسئله و این گفتگوها از جهت ترجیح مذهبی و من نیافتم کسیرا که گرد تحقیق این مباحث گشته باشد
اصل المشهور بین اصحابنا تا آخر مشهور میانه فرقه امامیه رضوان الله علیهم اینست که تعلّق امر بیک فعل یا زیاده
بعنوان تخییر مقتضی ایجاب همه آن افعالست لیکن بعنوان تخییر یا بمعنی که واجب نیست بر مکلّف بجا آوردن همه
و جایز نیست او را ترک کردن همه آنها و هر کدام از آنها را که بجا آورد واجب بالاصاله نه باعتبار اینکه متضمّن
واجبیست چنانچه مذهب قائلین بوجوب واحد لا بعینه است و این مذهب مشهور مختار اکثر معتزله است و اشاعره قائل شده

۴ کحالت وجود ضد ۴

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله و نعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هيهنا مذهب تبرئ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فايدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفايدة اصل

---

اند باینکه واجب واحد غیر معین از ان افعال است و این مفهومیست کلی و تعیین او منوط بفعل مکلف است و هر چه را مکلف بجای آورد برا و واجبست نه بالاصالة بلکه باعتبار اینکه متضمن واجبست که ان مفهوم کلیست چه تحقق مفهوم کلی در ضمن افراد میشود و شیخ علامه حلی رحمه الله گفته و چه نیکو گفته که ظاهر اینست که نزاعی نیست میان این دو قول بحسب معنی بلکه نزاع لفظیست زیرا که مراد از وجوب جمیع بعنوان بدلیت نه بطریق جمع چنانچه مذهب مشهور است اینست که جایز نیست مکلف را ترک همه و واجب نیست بر او جمع میان جمیع و او مختار است در تعیین هر کدام که خواهد و قایلین بوجوب واحد لا بعینه چنانچه مذهب اشاعره است همین معنی را خواسته اند پس نزاع و خلاف معنوی میانه ایشان نیست بلی درین مسئله مذهبی دیگر هست که هر یک از معتزله و اشاعره خود را از وی بری میدانند و هر یک از ایشان او را نسبت بدیگری میدهند و هر دو طایفه معتقدند بر فساد او و ان مذهب اینست که واجب بر هر مکلفی از ان افعال یکیست که معین است نزد خدا تعالی و معین نیست نزد مکلفین لیکن خدا تعالی میداند که انچه مکلف اختیار کند همان یکیست که معین است نزد خدا تعالی نسبت باین مکلف و ملخص این قول اینکه واجبست بر هر مکلفی غیر انچه بر دیگری واجبست در علم خدا تعالی پس واجب مختلف میشود نسبت بمکلفین بعد از ان دراز کشید علامه رحمه الله کلام را در بحث ازین قول که هر یک از معتزله و اشاعره نسبت بدیگری داده اند و چون این قول باین

اصلٌ الامر بالفعل في وقتٍ يفضل عنه جائز عقلاً واقع على الاصحّ ويعبّر عنه بالواجب الموسّع كصلوة الظهر
مثلاً وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقّق والعلامة وجمهور المحقّقين من العامّة وانكر ذلك
قوم لظنّهم انّ ذلك يؤدّي الى جواز ترك الواجب ثمّ انّهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها انّ الوجوب فيما
ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختصّ باوّل الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة
وثانيها انّه مختصّ باخر الوقت ولكن لو فعل في اوّل الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلاً
يسقط به الفرض وثالثها انّه مختصّ بالاخر واذا فعل في اوّل وقع مراعى فان بقي المكلّف على صفات
التكليف تبيّن انّ ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان نفلاً وهذان القولان

---

مرتبه است که هیچ یک از ایشان باو راضی نیستند پس بر فایده مترتب نمیشود در طول دادن کلام در توجیه او و زیاد
وجه خوب کرده است محقق رحمه الله که گفته است بعد از نقل خلاف درین مسئله که این مسئله بر فایده ندارد چه
نزاعی نیست میان قایلین باقوال مذکوره که هر مکلّفی هر کدام از آن افعال را بجای آورد مجزیست در واقع هر چه
میخواهد بر او واجب باشد و درین مسئله مذهبی دیگر شده نزدیک باین قول و مصنّف مدّ ظلّه متعرض او نشده از
جهت ضعف او و ندرت قایلش و خلاصه او اینست که واجب از آن افعال بر جمیع مکلفین یکیست که معیّن است نزد
خدا تعالی و مختلف نمیشود نسبت بمکلّفین و مکلّف اگر اختیار کند اتفاقا او را فهو المطلوب و اگر غیر او را اختیار کند

---

این مسقط وجوب آن واحد معیّن است اصلٌ الامر بالفعل في وقتٍ يفضل عنه جائز    واقع على الاصحّ ويعبّر
عنه لنا على الاوّل منهما تعلّق امر بفعل در وقتیکه توسعه او زیاده از آن فعل باشد جایز است عقلاً و واقع
است شرعا و آن فعل را واجب موسّع میگویند چون نماز ظهر مثلاً که وقت او بسیار زیاده از قدر فعل اوست
و باین قول قایل شده اند اکثر اصحاب ما یعنی امامیه رضوان الله علیهم چون سید مرتضی و شیخ ابو جعفر طوسی
و شیخ ابو القسم محقق و علامه حلی رضی الله عنهم و جمهور محققین عامه نیز باین قایلند و انکار کرده اند این قول
را طایفه از اصولیین بسبب آنکه گمان کرده اند که توسعه وقت واجب متجزی میشود بجواز ترک واجب چه هرگاه توسعه در
وقت باشد جایز است تاخیر نمودن واجب تا آخر وقت پس هرگاه ترک کند در جزو اوّل وقت و جزو ثانی او و همچنین تا آخر
وقت واجب ترک شده و ضعف این قول در ذیل ذکر ادلّه ایشان ظاهر خواهد شد بعد از آن این طایفه که انکار توسعه
وقت واجب نموده اند متفرق شده اند و سه مذهب شده اند یکی اینکه وجوب را و امری که ظاهراً موسّع اند مخصوص است

القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت وفي وسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان
واجباً بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعاً الى الواجب
المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال
السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي
سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان

لنا

---

باول وقت يعنى شارع فعل را در اول وقت واجب كردانيده تجويز كرده تاخير او را تا اخر وقت از جهة تدارك آن
واجب اگر در اول وقت فوت شود واين قول ظاهر كلام شيخ مفيد است عليه الرحمة چنانچه علامه طاب ثراه از او نقل
نموده وقول ثاني از طايفه اينكه وجوب واجب موسع مخصوص است باخر وقت ليكن اگر در اول وقت كرده شود بمنزله
زكوتيست كه پيش از وقت ادا شود پس سنتي خواهد بود كه بسبب او فرض ساقط ميشود ومذهب ثالث آن طايفه اينست
كه وجوب مختص باخر وقت است واگر در اول وقت واقع شود رعايت كرده ميشود حال مكلف پس اگر مكلف بر صفت
تكليف باقيست تا اخر وقت ظاهر ميشود كه انچه در اول وقت واقع شده بود واجب بوده وديگران فعل برو واجب
نيست واگر از صفات مكلفين بدر رود ظاهر ميشود كه انچه كرده بود سنت بوده وظاهر اينست كه مراد اين قائل از
شق اول اين باشد كه اگر مكلف بر تكليف باقي بماند تا اخر وقت كاشف بفعل گرداند كه انچه در اول وقت كرده بود الحال
يعنى در اخر وقت متصف ميشود بوجوب نه اينكه منكشف ميشود كه در اول وقت متصف بوجوب بود چه اين معنى
منافات دارد با اختصاص وجوب باخر وقت اگرچه توجيه نيز در غايت ضعف است وباين دو قول هيچ يك از علماي
اماميه رضي الله عنهم قائل نشده اند بلكه بعضي از عامه قائل شده اند بايشان وبس وحق درين مسئله اينست
كه جميع اجزاي وقت در وجوب مساويند باين معنى كه مكلف را جائز است اتيان بفعل مامور به در اول وقت ووسط
وقت واخر وقت ودر هر جزو كه اتفاق افتد ايقاع فعل آن فعل واجب بالاصالة است وهيچ فرقي نيست در
حكم ميان اينكه مكلف بصفت تكليف باقي بماند تا اخر وقت يا از تكليف بدر رود پس في الحقيقة واجب موسع راجع
ميشود بواجب مخير چه واجب برو يكي از افراد آن فعلست كه ممكن است اتيان بانها از اول وقت تا اخر وقت وتفاوتي كه

ميان

لنا على الاولى منهما انّ الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيّد بجميع الوقت لانّ الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقاً على الجزء الاول
من الوقت والاخير على الاخير فانّ ذلك باطل اجماعاً ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كلّ
وقت يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرّض لتخصيصه باوّل الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه المعيّنة
قطعاً بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول
بالتخصيص بالاول او الآخر تحكّماً باطلاً وتعيّن القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي ايّ جزء
اداه فقد ادّاه في وقته وايضاً لو كان الوجوب مختصّاً بجزء معيّن فان كان آخر الوقت كان المصلّي الظهر
مثلاً في غيره مقدّماً للصلوة على الوقت فلا تصحّ كما لو صلّاها قبل الزوال وان كان اوّله كان المصلّي في
غيره قاضياً فيكون بتأخيره لها عن وقته عاصياً كما لو اخّر الى آخر وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا

جزء معيّن

---

مثال او وصايا واجبات تخييريه است اينكه افراد اين همه از يك نوع نيستند بخلاف موسّع كه افراد ايشان انواع مختلفه
چون كفّارهٔ افطار شهر رمضان كه افراد او عتق رقبه وصيام شهرين متتابعين واطعام است وايشان در حقيقت
مختلفند بايكديگر بخلاف اين واجب موسّع چون صلوة ظهر مثلاً كه مخيّر است ميان افرادش كه همه از نوع صلوة ظهرند
متّفقند در حقيقت وهر گاه دانسته شد كه واجب موسّع جميع اجزاء وقت او مساوی‌اند در وجوب پس اگر مكلّف
اورا ترك كند در اوّل وقت آيا واجب هست بر او بدلش يعني قصد اداء فعل واجب در جزء ثاني ووقت ثاني وثالث تا
باخر وقت سيّد مرتضى رضي الله عنه قايل شده بوجوب عزم فعل در جزء ثاني وشيخ طوسي عليه الرحمه نيز اين را اختيار نموده
چنانچه محقّق اورا نقل نموده وتابع ايشان شده‌اند در اين مذهب سيّد ابو المكارم بن زهره وقاضي عبد العزيز
بن براج وجماعتي از معتزله واكثر اصوليين قايل شده‌اند بعدم وجوبش از اين جمله‌اند محقّق وعلّامه رحمهما الله واين
نزد بنده است بصواب پس محصّل مختار ما در اين مقام دو دعوی است يكی تساوی جميع اجزاء وقت در ادا وجوب ثانی

وهمچنين در جزء

---

عدم وجوب عزم بر اداء فعل اگر از اوّل وقت تاخير شود لنا على الاول منهما انّ الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيّد
بجميع الوقت تا ولنا على الثاني تمسّك نموده بدليل بر دعوای اوّل كه تساوی جميع اجزاء وقت در وجوب باشد كه وجوب فعل
مستفاد از صيغه امر واين امر مقيّد است بجميع وقت زيرا كه محلّ بحث واجبيست كه موسّع در وقتها باشد ودر اين مقام
توسعه وقت اين نيست كه منطبق سازد مكلّف اجزاء فعل را بر اجزاء وقت باين روش كه جزء اوّل فعل را در جزء اوّل

ولنا على الثانية ان الامر ورد مطلقاً بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره
ينفي التخيير ضرورة كونه دالاً على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول
به ايضاً تحكماً كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت
او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما و
حيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب

---

وقت بفعل ورود وجزء ثانی وجزء ثالث را در جزو ثالث و همچنین تا جزو آخر فعل در آخر وقت چه این باطلست اجماعاً و همچنین
مراد از توسعه مکرر کردن فعل در اجزاء وقت نیست باین روش که بفعل ورود مکلف آن واجب را مکرراً بفعل نماید
فعل بالاجماع و در صیغه امر نیز اشاره نشده بتخصیص وجوب باول وقت یا آخر وقت و نه بجزوی از اجزاء معینه وقت بلکه
ظاهر امر نفی تخصیص میکند چه بدیهی است که این امر دلالت میکند بر نسبت فعل بجمیع اجزاء وقت پس قول بتخصیص
باول وقت یا آخر او بی صورت و باطل است و متعین است قول بوجوب آن واجب بطریق تخییر در اجزاء وقت پس در هر
جزوی که او را مکلف بفعل آورد آن واجب را در وقت خود ادا کرده خواهد بود و نیز اگر وجوب مخصوص بجزو معینی
بوده باشد آن جزو معین اگر آخر وقت است لازم می آید که مصلی نماز ظهر مثلاً پیش از آخر وقت آن نماز را مقدم داشته
باشد بر وقت پس صحیح نخواهد بود همچنانکه هرگاه او را پیش از زوال بفعل ورود و اگر آن جزو معین اول وقت
بوده باشد لازم می آید که ظهر در غیر اول وقت او را بقصد قضا بفعل ورود پس بسبب تاخیر از اول وقت عاصی خواهد
بود همچنانکه هرگاه تاخیر کند تا آخر وقت که وقت اختصاص عصر است و این هر دو خلاف اجماعست ولنا على الثانية
تا احتجوا و دلیل ما بر دعوای ثانیه که در صورت تاخیر واجب موسع از اول وقت احتیاج به بدل او که عزم بر فعل است در
وقت دیگر نیست اینست که امر تعلق گرفته بفعل و در او اشاره بتخییر میانه آن فعل و میانه عزم نیست بلکه ظاهر آن
نفی تخییر میکند چه بدیهی است که امر دلالت میکند بر وجوب فعل بخصوصه و دلیلی از خارج هم نیست بر وجوب عزم بدل
از او پس قول بوجوب عزم بی صورت است از قبیل تخصیص بجزو معینی از اجزاء وقت احتجوا لوجوب العزم تا والجواب
عن الاول جمعی که قائلند بوجوب عزم بدل از فعل واجب احتجاج کرده اند بدو دلیل اول اینکه هرگاه جایز باشد
ترک فعل در اول وقت یا وسط وقت بدون بدلی فرقی میانه او و میانه مندوب نخواهد بود و لازم می آید که [illegible]

والجواب عن الاوّل انّ الانفصال عن المندوب ظاهر ممّا مرّ فانّ اجزاء الوقت في الواجب الموسّع
باعتبار تعلّق الامر بكلّ واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخيّر ففي ايّ جزء اتّفق ايقاع
الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما انّ حصول الامتثال في المخيّر بفعل واحدة من الخصال
لا يخرج ماعداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من
الوقت في الموسّع لا يخرج ايقاعه في الاوّل منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسّع وذلك ظاهر بخلاف
المندوب فانّه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كافٍ في الانفصال وعن الثاني

---

واجب نباشد در این جزو بلکه سنت باشد و این خلاف فرض است و مراد ازین کلام انست که در هر جزو از اجزای وقت
از اول تا وقتیکه وقت واجب مضیق شود بحکم تمام وقت سنت بهم میرساند زیراکه چنانچه سنت را در جمیع وقت ترک
بلا بدل جایز است همچنین واجب را درین جزو اول وقت نیز ترک بلا بدل درینصورت جایز خواهد بود و برین قیاس
هر یک از جزو ثانی و ثالث و رابع وعلى هذا القياس حکم تمام اجزای وقت سنت خواهند داشت در بنکه ترک فعل بلا بدل
در وی جایز است پس چنانچه سنت در جمیع اجزای وقت خود متصف باستحباب است لازم می اید که این واجب نیز در جزو اول
وقت خود سنت نباشد و همچنین در جزو ثانی و ثالث تا جزو اخر و در جزو اخر متصف بوجوب شود بلکه وقت واجب
در وی مضیق شده و ترکش اصلاً جایز نیست و این خلاف فرض است چه مفروض اینست که واجب موسّع در هر جزوی از اجزای
متصف بوجوب است و وجوب او اختصاص بجزو اخر وقت ندارد پس ناچار است از ایجاب بدلی تا انکه تمیز میان ایشان
متحقق شود چون بدل واجب و غیر عزم نیست اجماعاً پس بدل منحصر است در عزم مذکور و دلیل ثانی اینکه ثابت شده
در فعل واجب عزم مذکور حکم خصال کفارة و ان حکم اینست که مکلف یکی از ایشان را بفعل اورد مخیّر است و اگر همه
را ترک کند عاصی است و این بعینه معنی وجوب احدهما است پس ثابت میشود وجوب احدهما که حکم واجب مخیّر است والجواب
عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر تا و عن الثاني و جواب از دلیل اول ایشان انکه امتیاز واجب موسّع از بدل
ظاهر است و در امتیاز احتیاج به بدلیت عزم نیست زیراکه این واجب باعتبار تعلق امر بهر جزوی از اجزای وقتش او را بمنزله
واجب مخیّر میگرداند پس در هر جزوی که اتفاق افتد ایقاع فعل واجب پس ایقاع فعل در ان جزو قایم مقام ایقاع او ست
در باقی اجزاء و همچنانکه حصول امتثال در واجب مخیّر بسبب فعل یکی از ان خصال بیرون نمی برد ماعدای ان خصلت را از
واجب تخییری بودن همچنین ایقاع فعل در جزو وسط و جزو اخیر در واجب موسّع بیرون نمی برد ایقاع ان فعل را در جزو

وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلاً ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد
الامرين الواجبين تخييراً اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها
احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضاً فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه
ليس لكون المكلف مخيراً بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب
اجمالاً حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلاً عند كونه متذكراً له بخصوصه حكم من احكام
الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالاً او تفصيلاً فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في
وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وله وجه وان كان الحكم به متكرراً في كلامهم وربما استدل له بتحريم
العزم على ترك الواجب لكونه عزماً على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين
العزمين حيث لا يكون غافلاً ومع الغفلة لا يكون مكلفاً وهو كما ترى        حجته من

---

اول از وقت از واجب موسع بودن واين ظاهر است بخلاف مندوب نيز اگر اكر منزل شود چيز ديگر قايم مقام او نيست
وحاصل انكه در امتياز واجب موسع از مندوب همين قدر كافيست كه واجب موسع اگر در اول وقت ترك شود بدل از
براي او هست كه ان فردي ديگر است از افراد او بخلاف مندوب كه هرگاه در تمام وقت ترك شود بدلي از براي او نيست پس اينچه
مستدل ادعا مينمود از اجماع بر عدم بدليت عزم غير ممنوع است وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة تا واعلم ان
وجواب از دليل ثاني ايشان بدو وجه است يكي انكه ما جزم داريم باينكه فاعل نماز را ميگويند امتثال امر شارع نموده باعتبار
اينكه نماز از وي صادر شده بخصوصه نه از اينجهة كه ان نماز يكي از ان دو امر هست كه واجب تخييري اند يعني فعل
عزم واگر وجوب تخييري ميانه ايشان متحقق باشد لازم مي ايد كه امتثال از جهة ثاني باشد چنانچه ثابت شده در افراد
واجب تخييري وظاهر اينست كه اينجواب معارضه باشد از براي اثبات نقيض مدعاي خصم وكاري بمقدمة از مقدمات
دليل خصم نداشته باشد چنانچه بعضي گفته اند پس خصوصيتي بدليل ثاني او ندارد بلكه اين معارضه در برابر دليل اول نيز
ميتوان كرد پس بهتر است كه اينجواب را حمل بر منع ان مقدمه خصم كنيم كه گفته ثابت شده در فعل عزم حكم خصال الكفارة
يعني قبول نداريم ثبوت حكم خصال كفارة را در ايشان واين ثابت نميشود مگر در صورتيكه امتثال مكلف از جهة خصوصيت
نماز نباشد وما اثبات كرديم كه امتثال از اين جهة است ودويم انكه گناهي كه مستدل ادعا مينمود كه حاصل ميشود بسبب

يكون ممتثلا صح

حجة من خصّ الوجوب باوّل الوقت انّ الفعل فی الوقت ممتنعة لادائها الی جواز ترک الواجب فیخرج عن کونه واجباً وح فاللازم صرف الامر الی جزء معیّن من الوقت فامّا الاوّل او الاخیر لانتفاء القول بالواسطة ولو کان هو الاخیر لما خرج عن العهدة بادائه فی الاوّل وهو باطل اجماعاً فتعیّن ان یکون (۱۳۳)

ترک عزم ممنوع است چه او عین فعل ترک است و بر تقدیر تسلیم این اثم بسبب آن نیست که مکلّف مخیّر است میان او و میان آنکه از قبیل خصال کفارة باشد چنانچه او ادعا نموده

بلکه این اثم بسبب اینست که عزم بر فعل بر واجبی اجمالاً هر گاه

تصوّر او بعنوان اجمالی باشد و تفصیلاً هر وقتی که مکلّف متذکّر او بخصوصه باشد از لوازم ایمانست و ثابت است هرجا ایمان ثابت است خواه وقت واجب داخل باشد و خواه نه پس از عزم واجب مقرّر است نزد التفات ذهن بواجبات اجمالاً یا تفصیلاً پس وجوب او بر سبیل تخییر میانه او و میان فعل واجب چنانچه نیست و اعلم انّ بعض الاصحاب توقّف تا حجة من خصّ بدانکه بعضی از اصحاب توقف کرده اند در وجوب عزم بر فعل واجب بان نحوی که مذکور شد از اجمال و تفصیل اگرچه حکم بوجوب عزم بنحو مذکور مکرّر در کلام ایشان واقع شده و بعضی احتجاج کرده اند بر وجوب عزم بنحو مذکور باینکه حرامست عزم بر ترک واجب زیراکه این عزم ضد عزم بر حرامست پس واجبست عزم بر فعل از این جهت که مکلّف خالی نیست از یکی از این دو عزم در وقتی که غافل نباشد از تصوّر واجب اجمالاً و تفصیلاً و در این وقت مکلّف نخواهد بود و این استدلال ضعیفست چنانچه می بینی امّا اولاً زیراکه عزم بر ترک واجب در وقت وجوب حرامست نه پیش از او و حکم بوجوب عزم واجب هرچند پیش از وجوب باشد معقول نیست و امّا ثانیاً زیراکه قبول نداریم که عزم بر حرام حرام باشد و بر تقدیر تسلیم که عزم بر حرام حرام باشد آنچه لازم می آید وجوب عدم عزم بر ترک واجبست نه عزم بر فعل واجب و عدم عزم بر ترک واجب لازم ندارد عزم بر فعل واجب را چه ممکن است که مکلّف متردّد باشد میان فعل و ترک و عزم بر هیچیک نداشته باشد پس آنچه می گفتند که مکلّف خالی از این دو عزم نیست باطلست حجة من خصّ الوجوب تا و الجواب امّا عن امتناع دلیل جمعیکه مخصوص میدانند وجوب واجب موسّع را باوّل وقت اینستکه زیادتی در وقت ممتنع است زیراکه منجرّ میشود بجواز ترک واجب زیراکه جایز خواهد بود مکلّف را در صورت ترک واجب در هر جزوی از اجزای وقت تا توسعه در وقت باقیست پس لازمست که تعلّق امر بجزو معیّنی از اجزاء وقت و آن یا جزو اوّلست یا جزو اخیر زیراکه هیچکس قائل بواسطه نشده

آکو

والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفاً فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب باول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضاً كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجباً في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب هو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعي انما يتم لو كان الفعل في الاول واجباً على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك لان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب

وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعاً فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي

---

اگر ان جزو معین جزو اخیر باشد لازم می‌اید که مکلف از عهده واجب بیرون نیاید بسبب فعل ان واجب در اول وقت و این باطلست اجماعاً پس ناچار است که ان جزو معین اول وقت بوده باشد والجواب اما عن امتناع تا واحتج من علق وجواب از ین دلیل اما ان قول مستدل که زیادتی وقت ممتنعست زیرا که منجر میشود بجواز ترک واجب لازم می‌اید که ان واجب واجب نباشد پس ان جواب او ظاهر میشود از انچه ما پیشتر در اثبات دعوای اولای خود تحقیق کردیم پس طول نمیدهیم کلام را بسبب اعاده او و ملخص او اینست که ثابت شد سابقاً که واجب موسع از قبیل واجب تخییری است که افراد او از یک نوع بوده باشد و در واجب تخییری ترک فردی با اتیان بفرد دیگر موجب خروج واجب از وجوب تخییری نخواهد بود بلی لازم می‌اید که هیچ یک از ین افراد واجب عینی نباشد و این مفسده ندارد و اما جواب از استدلال او بر اینکه وجوب مخصوص باول وقتست پس باین طریق است که اگر تمام شود دلیل تو بر این تخصیص لازم می‌اید که جایز نباشد تاخیر او از اول وقت و این نیز باطلست اجماعاً چنانچه پیشتر اشاره باین شد واحتج من علق الوجوب باخر الوقت تا وجوابه واحتجاج کرده اند جمعی که وجوب را مختص باخر وقت میدانند باینکه اگر واجب باشد فعل مامور به در اول وقت لازم می‌اید که مکلف عاصی شود بسبب تاخیر او زیرا که ترک کرده خواهد بود واجبی را که ان فعل مامور به است در اول وقت لیکن تالی یعنی عصیان مکلف بسبب تاخیر باطلست اجماعاً پس مقدم شرطیه نیز باطلست وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم وینبغی ان یعلم

نفیت وهریك از افراد مختص بوجوب

ان

و ينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقاً من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة
الحقايق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة
في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة
وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر فيه سهل اصل

---

ان بين التخيير وجواب اين دليل اينست كه ما قبول نداريم كه اگر فعل واجب باشد در اول وقت لازم ايد عصيان مكلف بسبب
تاخير او وسند منع ظاهر ميشود از انچه ما پيش ذكر كرديم زيرا كه اين لزومي كه دعوا نموده ايد وقتي تمامست كه فعل در اول
وقت واجب معين باشد وهمچنين نيست بلكه وجوب او در اول وقت بعنوان تخيير است ودليل برين تخيير اينست كه خداي
عز وجل واجب گردانيده بر مكلف ايقاع فعل را در اين وقت موسع ومنع نموده اورا از خالي كردن تمام اين وقت
را ازين فعل باين عنوان كه در اصل اين فعل در هيچ جزو از اجزاء اين وقت صادر نشود وتجويز نموده از براي او ايقاع
فعل را در هر جزو از اجزاء اين وقت كه اراده نمايد پس اگر اختيار كند مكلف ايقاع اين فعل را در اول وقت يا وسط
وقت يا اخر وقت انچه بر او واجبست بفعل اورده خواهد بود وچنانچه جميع خصال در واجب مخير متصف ميشوند بوجوب
باين معني كه جايز نيست مكلف را ترك جميع اين خصال وواجب نيست بر او اتيان بجميع بلكه او مامور است باختيار هر كدام
كه خواهد همچنين در واجب موسع واجب نيست بر او ايقاع فعل در تمام اجزاء وقت وجايز نيست او را خالي نمودن جميع
اجزاء وقت را از ان فعل بلكه بر او واجبست ايقاع اين فعل در يكي از اجزاء وقت وتعيين اين جزو مفوض بر اوست
تا توسعه در وقت باقيست واگر وقت تنگ شود در اين صورت اين فعل واجب عيني ميشود ومتعين ميشود بر او ايقاع اين

---

وقت و ينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقاً من حيث ان متعلقه في الخصال تا اخر اصل وسزاوار اينست كه
دانسته شود كه ميانه تخيير در واجب تخييري ودر واجب موسع فرقي هست از اين جهة كه متعلق وجوب در خصال واجب
تخييري جزئيات مختلفة الحقيقة اند ودر ما نحن فيه يعني در واجب موسع متعلق وجوب جزئيات متفقة الحقيقة اند مثلا
نمازي كه واقع ميشود در جزو اول وقت در حقيقت متفق است با نمازي كه گذارده ميشود در جزو ثاني وثالث ورابع وهمچنين تا اخر
وقت ومكلف مخير است ميان اين اشخاص نمازها كه متخالفند با يكديگر ومتمايزند بسبب تشخصات وخصوصياتي كه مختص بكل
واحد است اما همه متماثلند در حقيقت نماز بودن بخلاف خصال واجب تخييري كه در حقيقت متخالفند با يكديگر چون عتق
رقبه وصيام شهرين متتابعين واطعام شصت مسكين در كفاره افطار روزه ماه مبارك رمضان وبعضي گفته اند كه فرق

۲ بخصوصه واجب باشد وان فعل در اول وقت واجب ۴

(۱۳۶) اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار
اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل عليه الا بدليل منفصل عنه وتبعه
ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل أعطِ زيدا درهما ان اكرمك يجرى فى العرف
مجرى قولنا الشرط فى اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعاً
بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى
عرفاً ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهى اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة الخ

---

ميانه ايشان اينستكه تخيير در واجب تخييرى ميان جزئيات مثل است چنانچه در كفارهٔ مذكوره تخيير ميان جزئيات
كفاره است و در واجب موسع تخيير ميان اجزاء وقت است وكار خلاف ميان اين دو قول اينست چه هر دو
فرق صحيح است و هر يك از ايشان لازم دارند ديگرى را بلكه مغايرت اعتبارى است اصل غرض از ذكر اين اصل
ودو اصل بعد از او تحقيق مفهوم خطاب در اثبات حجيت يا عدم حجيت اوست و مراد از مفهوم خطاب حكمى است
كه فهميده ميشود از كلام التزاما و بالتبع نه بالاصالة مقابل منطوق خطاب در آنچه كه مفهوم شود از
كلام صريحا واصالة مثلا اين كلام مجيد كه ولا تقل لهما افٍّ دو حكم مفهوم يكى صريحا واصالة و آن حرمت
اف است نسبت بوالدين وديگرى حرمت شتم و ضرب ايشان كه بعنوان قياس بطريق اولويت مفهوم ميشود
و اول را منطوق ميگويند و ثانى را مفهوم و چون عمده مفهومات سه است مفهوم شرط و مفهوم صفت و مفهوم
غايت از اينجهة مص از براى هر يك اصلى قرار داد و بخلاف باقى مفهومات چون مفهوم بطريق اولويت كه انها
را چون ضعيف ميدانست اصلا متعرض انها نشد الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند
انتفاء الشرط تا آنكه قول القايل حق اينست كه تعليق امرى بلكه هر حكمى بر شرطى دلالت ميكند بر انتفاء آن
امر و آن حكم نزد انتفاء آن شرط يعنى هر گاه امر را معلق سازد بيك شرطى اين تعليق دلالت دارد بر اينكه اگر آن
شرط محقق است مأمور به واجب است بر مكلف والا فلا و همچنين تعليق حكمى غير امر بر شرط دلالت دارد بر انتفاء الحكم
اگر شرط حاصل نباشد و اين حجت است و اين مذهب مختار اكثر محققين است و از آنجمله اند فاضلان يعنى علامه
حلى و پسرش شيخ فخر الدين رضى الله عنهما و سيد مرتضى رضى الله عنه قايل شده باينكه ان تعليق دلالت ندارد بر انتفاء
حكم نزد انتفاء شرط مگر بدليل خارجى و تابع سيد شده درين مذهب ابن زهره و اين قول جمعى از علماء است و اين نزاع

احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه ويثبت شرط آخر يجرى
مجراه ولا يخرج ان يكون شرطاً الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من
قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم
امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل آخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم
مقامه ايضاً فنيابة بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط
مقتضياً لانتفاء ما علق لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً دالاً
على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً والجواب

بعض الشروط عن ع

در صورتيست كه فايده ديگر در شرط منصوص نباشد والا اين اقتضاء منتفى است اجماعاً چنانچه از كلام مصنف
بعد ازين ظاهر ميشود لنا ان قول القائل اعط زيداً تا احتج السيد دليل ما براينكه مفهوم شرط حجت است
اينست كه هرگاه امر كرد باعطاء معلق بشرط سازند و بگويد اعط زيداً درهماً ان اكرمك اين كلام در عرف عام
بمنزله اينست كه بگويد الشرط في اعطائه اكرامك وميفهمد از اين كلام اينكه وجوب اعطا منتفى باشد نزد انتفاء
اكرام بحيثيتى كه اين را انكار نميتوان كرد نزد رجوع بيديهه عقل پس كلام اول نيز مفيد همين خواهد بود و چون ثابت شد
دلالت تعليق بر شرط بر اين انتفا بحسب عرف ضم مينمائيم با اين مقدمه ديگر كه پيش ازين اشاره باو شد و اين مقدمه
اصالة عدم انتقال لفظ است از معنى لغوى بمعنى عرفى و اين خلاف اصل محتاج بدليل است احتج السيد تا
واحتج موافقوه احتجاج نموده سيد رضي الله عنه بر عدم حجيت مفهوم شرط في نفسه باينكه تاثير شرط همين تعلق
حكمست بان شرط و ممتنع نيست عقلاً كه شرطى ديگر خليفه و قايم مقام ان شرط باشد در تعلق حكم باو و از شرط
بودن بدر نميرود يعنى كه قول خدا تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم مانعست از قبول شهادت شاهد
واحد تا انكه ضم شود باو يك شاهد ديگر پس انضمام شاهد ثانى بشاهد اول شرطست در قبول شهادت اول و
ميدانيم كه انضمام دو زن بشاهد اول قايم مقام شاهد ثانيست در ماليات و باين انضمام نيز شهادت شاهد اول مقبولست
بعد از اين از دليل ما را علم بهم رسيده كه انضمام قسم مدعى بشاهد واحد نيز قايم مقام شاهد ثانيست و همه اينها از
ايشان شرطند از براى قبول شهادت شاهد واحد و نيابت بعضى از شروط از بعضى بيشتر است از انكه توان شمرد
پس هرگاه حكمى متعلق باشد بشرطى بمجرد تعليق چون حكم ميتوان نمود بانتفاء آن حكم تا دليلى از خارج نباشد بر انتفاء

والجواب عن الاوّل انّه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الّذي ذكره لم يكن ذلك الشّرط
وحده شرطاً بل الشّرط ح احدهما فيتوقّف انتفاء المشروط على انتفائهما معاً لانّ مفهوم احدهما لا ينعدم
الّا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصّاً به ولزم من عدمه عدم المشروط
للدّليل الّذي ذكرناه وعن الثّاني بوجوه احدها انّ ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن
التّحصّن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحلّ وقد يكون
لامتناع وجود متعلّقها عقلاً لانّ السّالبة تصدق بانتفاء المحمول تارةً وبعدم الموضوع اخرى والموضوع
هٰهنا منتفٍ لانّهنّ اذا لم يردن التّحصّن فقد اردن البغاء ومع ارادتهنّ البغاء يمتنع اكراههنّ
عليه فانّ الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارهاً يمتنع تحقّق الاكراه فلا يتعلّق به الحرمة

---

ان حکم در بعض صورت واحتجّ موافقوه مع ذلك بانّه تا والجواب عن الاوّل واستدلال کرده اند جمعیکه موافقت نموده
اند با سیّد رضی الله عنه در عدم حجیّت مفهوم شرط بدلیلی که از سیّد رضی الله عنه نقل شد و با آن دلیل نیز احتجاج
کرده اند باینکه اگر انتفاء شرط مقتضی انتفاء آن حکمی باشد که متعلّق باوست لازم می آید که این قول خدای تعالی ولا تکرهوا
فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصّناً دلالت کند بر عدم حرمت اکراه بر زنا اگر آن کنیزان اراده عفّت نداشته باشند
و این باطلست چه جبر نمودن مولی کنیزان خود را بر زنا حرامست مطلقا خواه ایشان اراده عفّت داشته باشند و خواه نه
والجواب عن الاوّل انّه اذا علم تا وعن الثّاني وجواب از دلیل اوّل ایشان یعنی از دلیلیکه از سیّد رحمه نقل شد اینست
که هرگاه معلوم باشد از خارج وجود شرطی دیگر که قایم مقام آن شرط باشد چنانچه در مثالیکه سیّد رضی الله عنه ذکر
کرده در این صورت آن شرط بتنهائی شرط نخواهد بود بلکه شرط یکی از آن دو تا خواهد بود و انتفاء مشروط موقوف خواهد
بود بر انتفاء هر دو شرط چه مفهوم احد شرطین لا بعینه که شرط حکم است معدوم نمیشود مگر بعدم هر دو اما هرگاه از خارج
معلوم نباشد بدلی و قایم مقامی از برای آن شرط چنانچه مفروض مسئلهاست حکم البتّه مختصّ بهمان شرط میشود و لازم میآید
از عدم آن شرط انتفاء آن مشروط بدلیلیکه ما ذکر کردیم وعن الثّاني بوجوه احدها انّ ظاهر الآية تا اخر اصل و جواب
دلیل ثانی ایشان چند چیز است یکی آنکه اگر چه بر مذهب ما ظاهر آیه مقتضی عدم حرمت اکراه است اگر آن کنیزان اراده
عفّت نداشته باشند لیکن لازم نمی آید از عدم حرمت اکراه ثبوت اباحت اکراه زیرا که انتفاء حرمت چنانچه گاه بسبب عروض
حلّیّت میباشد گاه بسبب امتناع وجود متعلّق حرمت عقلا نیز میباشد چنانچه مقرّر شده در منطق که صدق سالبه گاه

پوشیده نماند که از عدم علم بامر شرطی دیگر لازم نمیاید انتفاء او در واقع چه ممکنست که در واقع آن شرط بدلی داشته باشد که معلوم ما نباشد و آن حکم معلّق بآن بدل نیز باشد پس بمجرّد انتفاء شرط چون حکم میتوان نمود بانتفاء مشروط و غرض سیّد رحمه همین است پس جواب شما بیموقع است منه

باعتبار

وثانیها انّ التّعلیق بالشّرط انّما یقتضی انتفاء الحکم عند انتفائه اذا لم یظهر للشّرط فایدة اخری ویجوز ان یکون فایدته فی الایة المبالغة فی النّهی عن الاکراه یعنی انّهنّ اذا اردن العفّة فالمولی احقّ بارادتها وانّ الایة نزلت فیمن یردن التّحصّن ویکرههنّ الموالی علی الزّنا وثالثها انّا سلّمنا انّ الایة تدلّ علی انتفاء حرمة الاکراه بحسب الظّاهر نظرا الی الشّرط لکن الاجماع القاطع عارضه ولا ریب انّ الظّاهر یدفع بالقاطع اصل واختلفوا فی اقتضاء التّعلیق علی الصّفة نفی الحکم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظّاهر من کلام الشّیخ واختاره الشّهید ره فی الذّکری ونفاه السّیّد والمحقّق والعلّامة وکثیر من النّاس وهو الاقرب لنا

---

باعتبار انتفاء محمولست وگاه باعتبار انتفاء موضوع وموضوع یعنی اکراه در اینمقام در حال انتفاء شرط منتفی است زیرا اگر هرگاه کنیزان اراده عفت داشته باشند اراده زنا نخواهند داشت وبا اراده زنا ممتنع است جبر بر زنا چه اکراه وجبر انستکه از وکراهت داشته باشد وهرگاه کاره نباشد محالست محقق اکراه وهرگاه اکراه منتفی باشد حرمت اکراه نیز منتفی خواهد بود ووجه ثانی جواب اینکه تعلیق بشرط بر مذهب ما مقتضی انتفاء حکمست نزد انتفاء شرط هرگاه فایده دیگر از برای شرط ظاهر نباشد وجایز استکه در ایه کریمه فایده دیگر از برای تعلیق بشرط بوده باشد چون مبالغه در نهی موالی از اکراه کنیزان بر زنا باشد یعنی اشاره باینمعنی باشد که هرگاه کنیزان با انکه ناقصات العقولند اراده عفت داشته باشند موالی ایشان با انکه کامل العقل است اولی باراده عفت ایشان یا انکه ایه کریمه نازل شده باشد در شان جماعت از کنیزان که اراده عفت داشتند وموالی ایشان ایشانرا جبر بر زنا مینمودند پس تعلیق بشرط در این ایه از جهة اشاره باینمعنیست که اراده عفت محقق بود در ایشان ومؤید این توجیه اینست که در شان نزول این کریمه منقولستکه عبدالله بن ابی منافق شش کنیز داشت که ایشانرا جبرا بر زنا کاری میداشت واجرت میگرفت روزی این کنیزان شکایت از و بخدمت حضرت رسالت پناه صلی الله علیه واله نمودند وچگونگی احوال را بخدمت انحضرت عرض نمودند پس ایه کریمه نازل شد ووجه ثالث از وجوه جواب اینکه اگرچه ظاهر ایه بر مذهب ما دلالت میکند بر عدم حرمت اکراه نظر بشرط اما اجماع قاطع بر حرمت اکراه مطلقا معارضه میکند با این ظاهر وظاهر است عدم حجیت ظاهر با وجود قاطع بر خلاف او وملخص این جواب انکه ما مفهوم شرط را حجت میدانیم در وقتیکه معارضی اقوی از و نباشد ودر اینجا هست اصل واختلفوا فی اقتضاء التّعلیق علی الصّفة نفی الحکم عند انتفائها فاثبته قوم تا النّاس یعنی اختلاف ارباب اصول در اینکه ایا تعلیق حکم بر وصفی ایا مقتضی انتفاء این حکم در وقت انتفاء وصف هست یا نه پس اثبات کرده اند

یعنی فایده دیگر که از شرط فهمیده میشود اینست که بنای آن قدر بداست که زنان که ناقص عقلند هرگاه گاهی اراده تحصن نمایند شما که مردید وکامل عقلید بطریق اولی باید که تکلیف نکنید واین تاکید ومبالغه در نهی میشود هرگاه این فایده از حرف شرط فهمیده شد جایز است انتفاء حکم با انتفاء بعض شرط منه

لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر
بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو
كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه
لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه
عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها
عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب

---

اين اقتضا را جمعى از ايشان واين ظاهر كلام شيخ طوسى است عليه الرحمة وما يل باوست شيخ شهيد سعيد شيخ
محمد مكى قدس سره در ذكرى ونفى نموده اين اقتضا را سيد مرتضى ومحقق وعلامه رضى الله عنهم وبسيارى از علما
عامه واين قول نزد بنده است بصواب نزديك بايد دانست كه درين مسئله نيز محل نزاع صورتيست كه بران وصف حكمى
ديگر مترتب نباشد كه اگر فايده ديگر در او متصور باشد ان اقتضا منتفى است اتفاقا چنانچه مصنف تصريح
باين معنى خواهد نمود لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث تا احتجوا دليل ما براينكه تعليق حكم بر وصف مقتضى انتفاء حكم
نزد انتفاء ان وصف نيست اينست كه اگر دلالت كند براو البته بيكى از دلالات ثلث يعنى مطابقه وتضمن والتزام
خواهد بود واين دلالات همه منتفى اند اما ملازمه زيرا كه بديهى است انحصار دلالت لفظيه وضعيه درين دلالات
ثلث واما انتفاء لازم يعنى دلالات ثلث باعتبار دلالت مطابقه وتضمنيه ظاهر است زيرا كه نفى حكم از غير محل وصف
عين اثبات ان حكم در محل وصف نيست وجزو او نيز نيست ونيز اينكه اگر دلالت مطابقه يا تضمنيه متحقق باشد لازم
مى ايد كه دلالت تعليق بوصف بر انتفاء حكم در غير محل وصف بمنطوق خطاب باشد نه بمفهوم چه منطوق خطاب
عبارتست از لازم[٢] مدلول مطابقى است وحال انكه خصم خود معترفست باينكه دلالت بمنطوق نيست بلكه بمفهوم
است واما انتفاء دلالت التزاميه زيرا كه لزومى ذهنى وعرفى نيست ميان ثبوت حكم در محل وصف مانند وجوب زكوة
در انعام سائمه وانتفاء ان حكم نزد وصف ديگر چون عدم وجوب زكوة در معلوفه احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع
انتفاء الصفة تا والجواب المنع من الملازمة احتجاج نموده اند جمعى كه قايلند باينكه تعليق حكم بر وصف دلالت
بر انتفاء حكم نزد انتفاء ان وصف بانيطريق كه اگر حكم ثابت باشد در غير محل وصف نيز لازم مى ايد كه تعليق الحكم
بيفايده باشد وبمنزله اين باشد كه بگويى الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والانسان الاسود اذا نام لا يبصر يعنى

[٢] مدلول مطابقى وتضمنى است ومفهوم خطاب عبارتست از مع

چنانچه

والجواب المنع عن الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان
حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم
تناول الحكم له كما في قوله تعالى وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز
القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم المتفق
بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه ولتقدم
بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل وما اعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم من غير
محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء فجوابه
ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي
الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتادى
ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نم ان المقتضي
لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف انما هو في كونه بيانا للواضحات اصل

---

چنانکه تعلیق عدم علم غیب بر ابیض و تعلیق عدم دیدن نائم بر اسود بسیار بدنماست چه اسود و ابیض هیچ یک عالم
بغیب نیستند و هیچکدام در وقت خواب نمی بینند همچنین لازم می آید که هر تعلیق بر وصفی بی فایده باشد الجواب

---

المنع من الملازمة تا واما تمثیلهم وجواب دلیل ثانی اینکه قبول نداریم که اگر حکم در غیر محل وصف ثابت
باشد تعلیق بی فایده باشد زیرا که فایده تعلیق منحصر نیست در دلالت بر انتفاء حکم در غیر محل وصف بلکه فوائد
بسیار ممکنست از برای او از جمله فوائد او زیادتی اهتمام متکلم است ببیان حکم محل وصف یا بسبب احتیاج سامع
به بیان او مثلا تعلیق وجوب زکوة بر سائمه ممکنست که بنا بر زیادتی اهتمام بر بیان حال سائمه باشد باعتبار آنکه
سامع مالک سائمه است و بس و او را احتیاج بدانستن حال معلوفه نیست نه باعتبار اینکه در معلوفه زکوة نیست
و یا بواسطه دفع توهمی که ناشی میشود از اطلاق حکم و عدم تقییدش بوصف یعنی اگر حکم مطلق مذکور شود و
مقید بوصف نشود گاه باشد که سامع توهم کند که این حکم در محل وصف نیست و مخصوص بغیر محل وصف است پس
متکلم از جهة دفع این توهم آن حکم را مقید میسازد بآن وصف چنانکه در قول خدای عز و جل ولا تقتلوا اولادکم
خشیة املاق حکم که حرمت قتل اولاد است مقید شده بخوف فقر از جهة آنکه اگر تصریح باین قید نمیشد ممکن بود که

سامعین توهم کنند که این حرمت در صورتیست که خوف فقر نباشد و در وقت خوف فقر قتل حرام نباشد پس این تقیید
دلالت میکند بر اینکه این حرمت با خوف فقر نیز ثابتست و از جمله فوائد او اینست که مصلحت مقتضی آنست که متکلم
حکم محل وصف را صریحا اعلام نماید و حکم غیر محل وصف را حواله بر بحث و فحص نماید یعنی سامع آن حکم را در غیر محل
وصف نیز جاری سازد نظر بر اجتهاد و استنباط و از جمله فوائد او اینست که سائل سؤال از محل وصف نموده و بعد متکلم
جواب را مطابق سؤال او بیان نموده یا آنکه متکلم همین حکم را پیشتر در غیر محل وصف بیان نموده از برای سامع پس
الحال احتیاج بر بیان او نیست و بعضی اعتراض کرده اند بر این جواب باینکه خصم قائل نیست باینکه تخصیص حکم بوصف
مقتضی انتفاء آن حکم است در غیر محل وصف مگر در صورتیکه فایده دیگر از برای آن وصف ظاهر نباشد پس هر جا
که فایده دیگر متصور باشد چنانکه در آن مواضعی که شما ذکر کردید از محل نزاع خارج است و رد بر آن خصم نمیشود
جواب این اعتراض آنکه مدعای مجیب اینستکه یافت نمیشود صورتیکه احتمال فایده از این فوائد نداشته باشد و هر یک
از این فوائد کافیست در عدم احتیاج باقتضاء نفی حکم از غیر محل وصف که شما قائل بآن اقتضا شدید از جهة نگاه
ملخص این کلام آنکه شما قائل میشوید باینکه تعلیق بوصف مقتضی انتفاء حکمست از غیر محل وصف تا آنکه ذکر وصف
بیفایده نباشد و کلام بلغا و فصحا مصون و محفوظ بماند از تخصیص بیفایده و این مقصود بسبب حصول یکی از
این فوائد نیز حاصل میشود پس اختصاص فایده تعلیق بانتفاء حکم در غیر محل وصف محتاج بدلیل است و دلیلی بر این معنی نیست

داشتن کلام بلغا را از تخصیص بیفایده زیرا که باحتمال یکی از این فوائد حاصل میشود مقصود یعنی نگاه
داشتن کلام بلغا را از تخصیص بیفایده و حاصل میشود آنچه چاره نیست در حکمت تخصیص بوصف از او پس اثبات ماسوای
آن فایده یعنی انتفاء حکم در غیر محل وصف محتاج بدلیل است و اما تمثیلهم فی الحجة تا اصل این کلام از تتمه جواب
از اصل احتجاج است و غرض از او ابطال قیاسی است که مستدل در دلیل خود ذکر نموده و گفته که اگر حکم ثابت باشد
در غیر محل وصف لازم می آید که تعلیق بیفایده و ناخوش باشد چنانچه در آن دو مثال تعلیق بوصف ناخوش است
بسبب آنکه حکم در غیر محل وصف نیز هست و ملخص این کلام اینست که قبول نداریم که تعلیق حکم در آن دو مثال بوصف
ابیض و اسود از این جهة ناخوش باشد که حکم در غیر محل وصف منتفی نیست تا آنکه لازم آید که هر حکم معلق بوصفی
چنین باشد بلکه ناخوشی او از این جهة است که بیان چیزیست که بسیار واضح است از قبیل آتش گرمست و آفتاب روشن
است که اخبار بآنها از فصحا و بلغا قبیح است اصل و الاصح ان التقیید بالغایة یدل علی مخالفة ما بعده

تذکر بر خوانندگان پوشیده نباشد که مطلب از سطر دهم تا سطر چهاردهم در حاشیه

اصل الاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين و
وخالف في ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها
يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل
معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف
المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق
بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق
بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه
صوم قلنا واي معنى لقوله ع في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة
في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب

---

اینست که تقیید حکم بغایت یعنی نهایت زمانی دلالت میکند بر مخالفت زمانی که بعد از آن غایت است در الحکم با
زمانیکه پیش از وست یعنی دلالت دارد بر انتفاء الحکم در زمانیکه بعد از آن غایت است و درین مذهب اتفاق
دارند با ما اکثر محققین اصولیین و مخالفت کرده درین قول سید مرتضی رضی الله عنه و گفته که تعلیق حکم بغایت
دلالت ندارد مگر بر ثبوت آن حکم تا آن غایت و ثبوت و انتفاء الحکم در ما بعد غایت از دلیل خارج معلوم میشود
و موافقت کرده با او درین قول بعضی از عامه چون آمدی و ابوحنیفه لنا ان قول القایل صوموا الى الليل تا احتج
السيد دلیل ما بر اینکه تقیید حکم بغایت حجت است و دلالت دارد بر انتفاء آن حکم در ما بعد غایت اینست که قول
قایل صوموا الى الليل معنیش اینست که آخر وقت وجوب صوم اول شب است پس اگر فرض کنیم ثبوت وجوب صوم را بعد
از دخول شب نیز لازم می آید که اول شب آخر وقت وجوب صوم نباشد و این خلاف منطوق این قولست احتج السيد
بنحو ما سبق في الاحتجاج تا والجواب المنع من مساواته احتجاج کرده سید مرتضی رضی الله عنه بر عدم حجیت مفهوم
غایت بمثل آنچه پیش گذشت در احتجاج برای عدم دلالت تخصیص بوصف بر نفی حکم در غیر محل وصف تا اینکه گفته که
هر که فرق کند میان تعلیق حکم بر صفت و تعلیق حکم بر غایت یعنی اول را حجت نداند و ثانی را حجت داند او را دلیلی
بر این فرق نیست بلکه این تفریق محض دعوی است و این قایل بتفرقه میانه این دو تعلیق بمنزله کسی است که قایل نقیضین
شده باشد زیرا که فرق نموده میانه دو چیزی که هیچ فرق نیست میانه ایشان و چون در اول قایل بعدم حجیت

شده

والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فانّ اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفكّ تصوّر الصوم المقيّد
بكونه اخر الليل مثلاً عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيّد ره في التسوية بينهما لا
وجه لها والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انّها اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته
كلّ من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها

اصل

---

شده لازم مى آيد كه تا نيز حجت باشد پس قول بحجيت ثانى نقيض قول بعدم حجيت اولى است باين اعتبار و اگر كسى
گويد كه اگر تعليق بر غايت دلالت نكند بر انتفاء حكم در ما بعد غايت پس چه فايده دارد تعليق بغايت درين قول
خداى تعالى ثمّ اتمّوا الصيام الى الليل يعنى هرگاه در شب نيز جايز باشد روزه داشتن پس تقييد روزه بدخول شب چه
فايده است جواب ميگوييم بطريق معارضه با شما كه مفهوم وصف را حجت نميدانيد كه چه فايده دارد تعليق بر وصف
در قول رسول الله صلى الله عليه و اله في سائمة الغنم الزكوة و حال آنكه تجويز ميكنيد كه معلوفه نيز مثل سائمه باشد
در وجوب زكوة پس اگر گويند كه ممكن نيست كه تقييد بوصف درين حديث از براى اين مصلحت باشد كه دانسته شود
وجوب زكوة در سائمه باين نص و دانسته شود وجوب او در معلوفه بدليل ديگر جواب ميگوييم كه در تعليق بر غايت
نيز همين وجه جاريست بعينه يعنى ممكن است كه فايده اين باشد كه حكم تا آن غايت باين نص معلوم شود و ثبوت
حكم در ما بعد غايت دانسته شود بنص ديگر والجواب المنع من مساواته للتعليق تا آخر اصل يعنى جواب قبل سيد رضى
الله عنه اينست كه قبول نداريم مساوات تقييد بغايت را بتقييد بوصف زيرا كه ملزوم در اينجا ظاهر است يعنى بديهى
است كه انتفاء حكم در ما بعد غايت لازم ثبوت حكم است تا آن غايت بسبب آنكه منفك نميشود تصور روزه كه مقيد است
بآنكه آخرش شب است مثلاً از عدم روزه در شب پس لزوم ذهنى كه معتبر است در دلالت التزاميه در اينجا ظاهر است
بخلاف لزوم در تقييد بوصف كه ظاهر نيست چنانچه دانسته شد در اصل سابق و مبالغه سيد رضى الله عنه در تسويه
ميان ايشان صورتى ندارد و تحقيق درين مسئله آنچيزيست كه ذكر كرده است بعضى از فضلا كه تقييد بغايت اقوى است
در دلالت بر انتفاء حكم در ما بعد غايت از تعليق حكم بر شرط و چون تعليق حكم بر شرط اقوى است از مفهوم صفت
پس البته مفهوم غايت اقوى خواهد بود از مفهوم وصف نيز بطريق اولى پس حكم بتسويه ميان ايشان اصلاً
صورتى ندارد و از اين جهة كه مفهوم غايت اقوى است از مفهوم شرط قائل شده بحجيت مفهوم باشد هر كه قائل شده
بحجيت مفهوم شرط و بعضى از آن جماعت كه قائل نشده بحجيت مفهوم شرط و بعضى از آن جماعت كه قائل شده اند بعدم حجيت

اصل قال أكثر مخالفينا انّ الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربّما تعدّى بعض متأخّريهم فاجازه وان علم المأمور ايضاً مع نقل كثير منهم الاتّفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلاً بالانتفاء كأن يأمر السيّد عبده بالفعل في غدٍ مثلاً ويتّفق موته قبله فانّ الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطاً ببقاء العبد الى الوقت المعيّن وامّا مع علم الآمر كامر الله تعالى زيداً بصوم غدٍ وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحقّ لكن لا تعجبني الترجمة عن البحث بما ترى وان تكرّر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سرّ ما قلناه وانّما

---

اوّل اصل بباید دانست که هرگاه وجوب فعلی مشروط بشرطی بوده باشد احتمالات عقلیّه ازین دو بدر نیست که آن شرط یا موجود است در وقت آن فعل یا مفقود است در آن وقت و بر هر تقدیر آمر و مأمور یا هر دو در زمان تکلّم بامر عالمند بوجود یا فقدان شرط یا هر دو جاهلند یا آمر عالمست و مأمور جاهل یا بر عکس و مجموع احتمالات منحصر است در هشت چه در صورت وجود شرط چهار احتمال بهم میرسد اوّل اینکه آمر و مأمور هر دو در حین امر عالم باشند بوجود شرط در وقت فعل دوّم اینکه هر دو جاهل باشند بوجود آن شرط سیوّم آنکه آمر عالم باشد و مأمور جاهل چهارم عکس این و در این چهار صورت تعلّق امر بآن فعل جایز است اتّفاقا و صورت فقدان و انعدام شرط در وقت فعل نیز مشتمل است بر چهار احتمال چه آمر و مأمور یا هر دو عالمند در حین امر بفقدان شرط در وقت فعل یا هر دو جاهلند یا آمر عالمست و مأمور جاهل یا بر عکس و در صورت ثانی و رابع ازین چهار احتمال نیز تعلّق امر بآن فعل جایز است اتّفاقا و در احتمال اوّل و ثالث ازین احتمالات خلاف واقع شده در جواز تعلّق تکلیف بآن فعل و این خلاف وقتی است که مراد از شرط شرط واجب مقیّد بوده باشد یعنی وجوب واجب مشروط بآن شرط باشد نه شرط واجب مطلق که آن شرط وجود فعل باشد نه شرط وجوب او چه شرط واجب مطلق نیز از این هشت احتمال در وی جاریست لیکن بر جمیع احتمالات تکلیف بآن واجب جایز است اتّفاقا قال أكثر مخالفينا انّ الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربّما تعدّى بعض تا وانّما لم اعدل عنها اکثر اصولیین عامّه قایل شده اند باینکه جایز است تعلّق امر بفعلی که مشروط باشد بشرطی اگر چه آمر عالم باشد بانتفاء شرط آن در حین تکلّم بآن امر و زیاده رفته اند بعضی از متأخّرین ایشان و تجویز نموده اند تکلیف بچنین فعلی را هر چند مأمور نیز عالم باشد بانتفاء الشرط با آنکه بسیاری از ایشان نقل نموده اند اتّفاق علمای اصول را بر عدم جواز چنین تکلیفی که آمر و مأمور هر دو عالم باشند بانتفاء شرط و امامیّه رضی الله عنهم

در

در جواز تکلیف با انتفاء شرط شرط مبدل اند جاهل بودن امر را با انتفاء آن شرط مثلاً هرگاه مولی کاری بفرماید غلام
خود را در روز اینده و انتفاقا غلام بمیرد پیش از وقت آن کار این امر جایز است باعتبار اینکه مولی علم نداشت بانتفاء
شرط او که حیوة است چه وجوب آن کار بر غلام مشروطست ببقاء غلام تا آن وقت معیّن واما هرگاه امر عالم باشد
بانتفاء شرط در وقت فعل مثلاً خدا تعالی امر نماید زید را بروزه فردا و حال آنکه داند که پیش از صبح میمیرد این تکلیف
جایز نیست واین قول حق است اما خوش نمی اید ما را ترجمه یعنی تعبیر نمودن از محل نزاع باین عباراتیکه میبینی اگرچه
بسیار ترجمه شده در کتابهای اصولیین باین نحو وظاهر خواهد شد از برای تو وجه ناخوشی این ترجمه و وجه ناخوشی این
است که در عنوان بحث شرط را مطلق ذکر نموده اند ومقیّد نساخته اند بشرط واجب مقیّد پس چنین بفهمیده میشود از ترجمه
که شرط واجب مطلق نیز این خلاف فقها در او جاری باشد و حال آنکه در واجب مطلق با انتفاء شرط او اتفاقیست که تکلیف
جایز است مطلقا چنانچه پیشتر گذشت و چون میرسید کسی را که اعتراض نماید که هرگاه شما را خوش نمی آید ازین تعبیر
چرا خود نیز چنین تعبیر نمودید وشرط را مخصوص شرط واجب مقیّد نساختید مصنّف قدس سره در جواب فرموده که
وانّما لم اعدل عنها ابتداءً قصداً تا ولقد اجاد یعنی من عدول نکردم از ترجمه ایشان در ابتداء بحث ومقیّد نساختم
شرط را بشرط واجب مقیّد از این جهة که میخواستم دلیل خصم مطابق شود با مدّعای او زیرا که بعضی از دلیل با نحوی
اقامت نموده که ما نقل نموده ایم یعنی دلیل او اگر تمام بودی دلالت میکرد بر اینکه در شرط واجب مطلق با علم آمر
بانتفاء شرط تکلیف جایز باشد و دلالت میکند بر جواز چنین تکلیفی در شرط واجب معیّن مقیّد پس اگر ما عنوان بحث
را مخصوص شرط واجب مقیّد میساختیم دلیل او مطابق عنوان مدّعای او نمیشد و این مراتب در دلیل خصم و دلیل
خصم و ردّ او ظاهر خواهد شد ولقد اجاد علم الهدی حیث تنحّی عن هذا الاسلوب واحسن التأدیة عن اصل المطلب
تا قلت هذه الجملة وچه خوب و نیکو کرده سید مرتضی رضی الله عنه که دوری کرده ازین طریقه و بعبارت نیکو
تعبیر نموده از اصل مطلب یعنی در عنوان بحث شرط را مطلق نگذاشته بلکه مقیّد ساخته بشرط واجب مقیّد چه در
جمیع مواضع ذکر شرط قدرت مأمور وامثال او را از شروط واجب مقیّد ذکر نموده وگفته از فقها ومتکلمین جمعی
جایز میدانند امر فرمودن خدا تعالی مکلّف را بفعلی بشرط آنکه منع نکند آن مکلّف را ازین فعل یا بشرط آنکه قدرت دهد
او را بر این فعل واعتقاد ایشان اینست که مکلّف مأمور بان فعل هست یا منع از او ونیز مثلاً جایز است که خدا تعالی

(۱۳۷)

ولقد اجاد علم الهدی ره حيث نبّه عن هذا المسلك واحسن التأديه عن اصل المطلب فقال ومن الفقهاء والمتكلّمين من يجوّز ان يأمر الله تعم بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدّره ويزعمون انه يكون مأمورا بذلك مع المنع وهذا غلط لانّ الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فامّا العالم بالعواقب وباحوال المكلّف فلا يجوز ان يأمر بشرط قال والذی يبيّن ذلك انّ الرسول ص لو اعلمنا انّ زيدا لا يتمكّن من الفعل فی وقت مخصوص قبح منّا ان نامره بذلك لا محالة وانّما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته فی المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه ممّا يصحّ ان نعلمه وكون المامور متمكّنا لا يصحّ ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر فلا بدّ من الشرط ولا بدّ من ان يكون احدنا فی امره يحصل فی حكم الظانّ لتمكّن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظنّ فی ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت انّ الظنّ يقوم مقام العلم اذا تعذّر العلم فامّا مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكّن من يتمكّن وجب ان يوجّه الامر نحو دون من يعلم انه لا يتمكّن فالرسول ص حاله كحالنا اذا اعلمنا الله حال من نامره فقد نامره بلا شرط تمّت

---

امر فرمايد شخصی را بروزه داشتن روز معيّنی و بگويد اين روز را روزه دار بشرط آنكه در آن روز ترا منع نكنم از روزه و قدرت دهم ترا بر روزه داشتن و اگر بعد از اين او را منع كند از روزه داشتن با اين نحو كه او را بيابند باز آن امر صحيح است و بحال خود باقيست و اين غلط است زيرا كه شرط نمودن شرايط از برای فعل نسبت بكار فرمائی خوبست كه دانا بعواقب امور نباشد و او را راه شناختن عاقبت اشيا نباشد اما كسی كه دانا بعواقب چيزها و شناسا باحوال مكلّفين باشد جايز نيست او را كار فرمودن با ذكر شرط بلكه اگر ميداند كه در واقع شرط فعل در وقت فعل موجود خواهد بود امّا مكلّف را امر كند بدون ذكر شرط و اگر ميداند كه در واقع شرط فعل منتفی خواهد بود در اصل تكليف نكند و سيّد رضی الله عنه فرمود كه مبيّن اين مقال اينست كه اگر فرض كنيم كه رسول الله صلّی الله عليه واله ما را خبر دهد كه زيد مثلا قادر بر فعل خاصّی نيست در وقت معيّن پس در اين صورت قبيح است تكليف نمودن ما او را بآن فعل در آن وقت و نيكو نميكرداند ذكر نمودن ما شرط را در او امری كه از ما صادر ميشود بهر كسی كه كار فرمائيم مگر نادانی ما بحالت مامور در زمان آينده يعنی ذكر شرط نمودن در او امر در وقتی نيكوست كه ما علم نداشته باشيم بعاقبت حال مامور امّا هرگاه از بكرامی ما را علم بحالت او در وقت فعل باشد چنانچه در مثال مذكور از

اين ترجمه باين عنوان اشاره است باينكه خويش در عبارت سيّد قدّس سرّه بصيغه ماضی معلوم است از باب تفعيل و دخول الشرط منصوب است از جهت مفعوليّت او و فقد مصدر و مرفوع است بر فاعليّت او و بصفته است به عليها كه او نيز مصدر است منه

قلت هذه الجملة التي افادها السيد كافية في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فلا غرو ان
نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح
التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم
يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني

راه اخبار رسول صلی الله علیه وآله بهم رسیده درین صورت ذکر شرط در امر جایز نیست بلکه یا باید امر نموده بدون
شرط یا در اصل امر نباید نمود نمی بینی که جایز نیست ما را ذکر نمودن شرطی در امر که ممکن باشد ما را معرفت ان شرط
و ما را راهی بشناختن ان شرط و علم بوجود یا عدم او باشد چون نیکو بودن ان فعل که ممکن است ما را علم بوجود
یا عدم او باعتبار انکه حسن و قبح اشیا عقلی اند و عقل را راه شناسائی ایشان هست پس جایز نیست بگوئیم این کار را
بکن بشرط انکه این کار خوب باشد بلکه اگر میدانیم که این فعل در واقع خوبست بفرمائیم بدون شرط و اگر میدانیم
که قبیح است در اصل تکلیف باو نکنیم اما شرایطی که ما را راه بمعرفت انها نباشد چون قادر بودن مامور در وقت فعل
که ما را از راه عقل ممکن نیست معرفت او پس اگر از راه اخبار صادقین علیهم السلم نیز ما را علم باو میسر نشود درین صورت
واجبست شرط نمودن قدرت مامور را و این نیز واجبست که هرگاه یکی از ما کاری بدیگری فرماید گمان داشته باشد
که مامور قادر بر ان فعل در اینده خواهد بود هرگاه علم یقینی نداشته باشد و گمان در اینجا قایم مقام یقین متعذر
باشد اما هرگاه یقین متحقق باشد باینطریق که صادقین علیهم السلم خبر دهند ما را بوجود قدرت مامور گمان
درین وقت قایم مقام یقین نمیتواند شد پس هرگاه خدا تعالی عالم باشد باینکه مکلف در وقت فعل قادر خواهد بود
واجبست که امر را متوجه او سازد بدون شرط و کسی را که میداند که قادر نخواهد بود در وقت فعل ورا انکار نفرماید
و جایز نیست درین دو صورت صدور امر با شرط از جناب او چه ذکر شروط افاده ظن میکند و دانسته شد که گمان با
امکان حصول یقین قایم مقام او نمیتواند شد و رسول صلی الله علیه وآله حال او مثل حال ما است در صورتیکه خدا
تعالی اعلام نماید با نحضرت حال کسی را که امر از جناب انحضرت باو تعلق میگیرد پس اگر اعلام نموده باشد با نحضرت
تمکن و قدرت انکس را امر میفرماید انکس را بدون شرط و اگر اعلام نماید با نحضرت عدم تمکن ان شخص را تکلیف اصلا
جایز نیست چنانچه هرگاه انحضرت با اعلام نماید حال شخصی معین تمکن یا عدم تمکن او را درین صورت یا تکلیف بجا اوردن
بدون شرط یا اصلا تکلیف معقول نیست تا باین مقام کلام سید رضی الله عنه بود و مصنف قدس سره در مقام امتثال

الثّاني لو لم يصحّ لم يعلم احد انّه مكلّف واللّازم باطل امّا الملازمة فلانّه مع الفعل وبعده ينقطع التّكليف وبرد

قبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلّفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت

متّسعا واجتمعت الشّرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقّق التّكليف لانّا نقول نحن نفرض الوقت المتّسع

زمنا زمنا ونردّد في كلّ جزء جزء فانّه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التّكليف في

الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشّرط الّذي هو بقائه بالصّفة فيه فلا يعلم التّكليف امّا بطلان اللّازم فبالضّرورة الثّالث

عدم استدلال بر مذهب خود وبيان اعتماد در اثبات مدّعاى خود بر كلام سيّد رضى الله عنه مع فهم ما يذكر قلت هذه

الجملة الّتي افادها السيّد كافية في تحرير المقام تا احتجّ المجوّزون ميكويم من كه اين كلامى كه سيّد رضى الله عنه

افاده نموده كافيست در تحرير وتنقيح محلّ نزاع زيرا كه در اين عبارات مذكوره اشارات واضحه شده باينكه مراد از

شرط واجب مقيّد است نه مطلق واجب بسبب انكه در بيان شرط در جميع مواضع تعبير بشرطى شده كه شرط وجوب

چون عدم منع مكلّف وقدرت او بر فعل وحسن فعل پس معلوم ميشود كه نزاع در شرط واجب مقيّد است ونيز كه اكر

شرط واجب مطلق نيز محلّ بحث مى بود بايستى كه لا اقلّ يكجا شرط واجب مطلق نيز مذكور شود وهمچنين كلام سيّد رضى

الله عنه وافيست در اثبات مذهب مختار يعنى عدم جواز امر بكردن امر عالم بوده باشد با نتفاء شرط وجوب در وقت فعل

چه از كلام او ثابت وظاهر شد كه چنين امرى قبيح است وقبيح بر حكيم جايز نيست وچون كلام سيّد رضى الله عنه كافى

ووافى بود پس عجب نيست اكر من اوطبا اين طول نقل نمودم واكتفا نمودم باو از اعادة احتجاج بر مذهب خود

احتجّ المجوّزون بوجوه الاوّل تا الثّاني احتجاج نموده اند جمعى كه تجويز ميفرمايند تعلّق امر را بمكلّف با علم امر با نتفاء

شرط بچند وجه وجه اوّل اينكه اكر صحيح نباشد تكليف بفعلى كه امر عالم باشد با نتفاء شرط او لازم مى ايدكه هيچ

كس عاصى نشود بسبب ترك واجب وبطلان لازم ضرورى دين است وبيان ملازمه اينكه هر واجبى كه ترك ميشود البته

بسبب انتفاء شرطى از شروط او است واقلّ ان شروط اراده مكلّف است پس لازم مى ايدكه تكليف ان واجب متعلّق نباشد

وهركاه تكليف او نشده باشد معصيتى بسبب ترك او نخواهد بود الثّاني لو لم يصحّ لم يعلم احد انّه مكلّف واللّازم باطل

تا الثّالث دليل ثاني ايشان اينكه اكر صحيح نباشد تكليف با علم امر با نتفاء شرط لازم مى ايدكه هيچ مكلّفى در هيچ وقت

عالم نباشد باينكه مكلّف است ولازم باطل است پس ملزوم نيز باطل است امّا بيان ملازمه زيرا كه در حال فعل وبعد از

فعل تكليف ان فعل بر طرف ميشود چه تكليف بواقع صحيح نيست وپيش از وقت فعل علم بتكليف ممتنع است در ين صورت

مراد از ضرورى دين چيزى است كه علماى امّت رسول صلّى الله عليه وآله اجماع بر او نموده باشند چون وجوب نماز وروزه وحجّ وامثال آنها منه

زیرا که مکلف احتمال میدهد که شرطی از شرایط وجوب آن فعل در وقت او منتفی باشد و تکلیف باو تعلق نگرفته
باشد و کسی نگوید که ممکنست حصول علم بتکلیف پیش از فعل در صورتیکه وسعت در وقت فعل باشد و شرایط فعل
همه جمع شوند در اول وقت و باقی باشند این شرایط تا آنکه از اول وقت بقدر زمان فعل بگذرد و او فعل
را بجا نیاورد که درین صورت یقین بهم میرساند باینکه مکلف باین فعل هست زیرا که در جواب میگوئیم که
ما فرض میکنیم تجزیه این وقت موسع را باجزاء اجزاء و زمان زمان بحیثیتی که هر جزو زمانی بقدر وقت فعل باشد
و تردید میکنیم در هر جزوی از آن اجزاء و میگوئیم درین جزو یا فعل از وی صادر میشود یا نه اگر صادر شود میگوئیم
در حال فعل درین جزو و بعد از فعل درین جزو تکلیف منقطع است و اگر فعل از وی درین جزو صادر نشود و این
جزو بگذرد چون احتمال میدهد که بصفت تکلیف باقی نباشد در جزو بعد از این پس نمیداند که مکلف خواهد بود در
آن جزو ثانی یا نه و برین قیاس در جزو ثانی میگوئیم که اگر فعل از وی صادر میشود و در حال فعل و بعد از فعل تکلیف
منقطع و اگر فعل از وی صادر نشود چون احتمال میدهد که بصفت تکلیف باقی نماند در جزو ثالث او را علم
حاصل نمیشود بتکلیف در آن جزو ثالث و همچنین نقل کلام مینمائیم در جزو ثالث و رابع و خامس تا آخر اجزا پس
آن واجب هر چند موسع باشد در هیچ جزو از اجزاء ممکن نیست علم باینکه مکلف است بایجاد آن فعل و بقاء شرائط
فعل در جزو اول موجب این نیست که او را علم حاصل شود باینکه مکلف بایجاد فعل است چه ایجاد فعل الحال در
زمان گذشته محال است و در زمان آینده احتمال زوال شرایط میرود و اما بطلان لازم یعنی عدم علم مکلف بتکلیف
پس او بدیهی است و محتاج به دلیل نیست و الا لازم می آید که ادای فعل بقصد وجوب واجب نباشد الثالث لو لم یصح
تا الرابع دلیل ثالث ایشان اینکه اگر صحیح نباشد تکلیف با علم آمر بانتفاء شرط فعل لازم می آید که ابراهیم علی
نبینا و علیه السلام علم بهم نرسانیده باشد بوجوب قربانی نمودن پسرش زیرا که شرط ذبح او منتفی شد در وقت ذبح
و آن شرط عبارت از عدم نسخ حکم وجوبست و حال آنکه آنحضرت علم داشت بوجوب ذبح که اگر علم بوجوب نمیداشت
اقدام نمینمود بر ذبح ولد و بتهیه اسباب ذبح چون خوابانیدن ولد و پیشانی او را بر زمین گذاشتن و مالیدن کارد
بر حلق او و امثال این افعال زیرا که اگر علم بتکلیف نمیداشت این افعال بر آنحضرت حرام میبود از جهة ترک او
و اقدام بر فعل حرام نسبت بمعصوم محال است و نیز میگوئیم اگر ذبح بر آنحضرت واجب نبود از جهة ترک او احتیاج
بفدائی نبود و حال آنکه خدای عز و جل که میفرماید که و فدیناه بذبح عظیم الرابع کان الامر یحسن لمصالح تا الجواب.

اگر کسی گوید که در امتثال امر و شروع نمودن در مامور به ظن وجوب کافیست چنانچه پیشتر محقق شد جواب میگوئیم که در مثل قتل ظن بوجوب کافی نیست بلکه علم و یقین بوجوب شرط است چنانچه در شریعت مقرر شده پس آنچه مذکور شد مخصوص بغیر قتل است منه

دلیل

الثالث لو لم يصح لم يعلم ابرهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد
علم واللازم باطل لانه ع اقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك
يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع
فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن
القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا الرد
الانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع
وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر ولا بد
الارادة منه قطعا والملازمة انما يتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي وعن

دليل چهارم ايشان اينست كه چنانچه امر نيكوست از جهة مصلحتهائي كه ناشي ميشوند از مامور به همچنين
نيكوست بسبب مصلحتهائي كه ناشي ميشوند از اصل امر ومحل نزاع يعني تعلق امر بفعل با علم امر بانتفاء شرط او
ازين قبيل است زيراكه مكلف چون عالم نيست بامتناع فعل مامور به گاه باشد كه توطين نفس خود بر امتثال
بنمايد يعني قرار دهد بخاطر خود كه بكند فرمان برداري را وبسبب اين حاصل شود از براي او لطف وشفقت خداي در اخرت
ودر دنيا از اينجهة كه منزجر شده از قبيح كه عدم امتثال است نمي بيني كه مولي گاهي اصلاح حال بعضي از غلامان
خود ميكند بسبب اوامر منجزه يعني غير معلقه بشرط با اينكه قصد نسخ انها دارد از جهة امتحان او وگاه هست كه
شخصي بديگري ميگويد كه وكيل نمودم ترا در فروختن غلامم مثلا با اينكه ميداند كه او را عزل خواهد كرد از وكالت
پيش از وقوع بيع هرگاه غرض از اين توكيل استمالة وكيل يا امتحان او باشد درباره ان غلام والجواب عن الاول تا عن
الثاني در جواب از دليل اول ايشان ظاهر ميشود از تحقيق سيد رضي الله عنه در عنوان بحث زيراكه از ان تحقيق معلوم
شد كه نزاع در مطلق شرط وقوع فعل از شرط وجوب وجوب شرط وجود نيست بلكه نزاع در شرطيست كه موقوف بر
او تمكن مكلف شرعا وقدرت او بر فرمان برداري وان شرط وجوب فعلست واراده مكلف ازين قسم نيست بلكه از
قبيل شرط وجود است قطعا وملازمه مستدل يعني قول او كه اگر تكليف با علم امر بانتفاء شرط صحيح باشد لازم مي ايد كه
هيچكس عاصي نباشد بسبب ترك مامور به تمام نمي شود مگر بر تقديري كه اراده از شرايط وجوب باشد ودر صورتي كه نزاع در

(١٥٢) وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد قدس سره في تتمة تنقيحها
ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا ذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد انقضاء الوقت وخروجه
فيعلم انه كان مامورا به ولعل وجهه انه اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل
وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز
من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع
تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز منه ان يكون عالما
ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال
بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي
في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن

---

شرط وجوب باشد توجیه منع بر این ملازمه ظاهر است وخلاصه منع اینکه اثبات شرطیکه در اثبات ملازمه بیان
نموده اید که هر فعلیکه منتفی شود البته بسبب انتفاء شرطی از شرایط اوست چه معنی مجهول باشد اگر شرط وجوب قصد
نموده اید کلیه شما ممنوعست معنی قبول نداریم که انتفاء هر فعلی بسبب انتفاء شرطی از شرایط وجوب باشد چه ممکن است
که شرایط وجوب همگی متحقق باشد ومکلف باراده واختیار او را ترک نماید واگر اعم از شرط وجوب وشرط وجود
میخواهید این کلیه مسلم است لیکن لازم نمی آید که هیچ مکلفی عاصی نباشد زیرا که ممکن است که شرایط وجوب متحقق باشد
وانتفاء فعل بسبب انتفاء اراده وامثال آن باشد ومکلف بسبب او عاصی باشد وعن الثانی المنع من بطلان اللازم
تا وعن الثالث وجواب از دلیل ثانی ایشان اینکه ملازمه را قبول داریم که اگر چنین تکلیفی صحیح نباشد لازم می آید
که هیچکس در هیچ وقت علم بتکلیف خود نداشته باشد بایقاع فعل در آن وقت لیکن بطلان لازم ممنوعست ودعوای
ضرورت در این بطلان مکابره وبهتانست وسید رضی الله عنه در تتمه تنقیح مقام ذکر نموده کلامیکه از وسند
این منع ظاهر میشود زیرا که گفته است سید ره واز اینجهة که چنین تکلیفی صحیح نیست قائل میشویم باینکه مکلف علم ندارد
باینکه مامور باین فعلست مگر بعد انکه گذشت وقت این فعل وبعد از خروج وقت علم بهم میرساند باینکه مکلف بود
بفعل و لازم نمی آید که هرگاه عالم نباشد باینکه مامور بفعل است اینکه ساقط شود از وجوب فعل در آید ومکلف صحیح
سالم باشد واین حالت صفت علامتی است از برای تکلیف که با او ظن غالب بهم میرسد ببقاء او در وقت فعل واز این

٢ احتراز از ترک فعل زیرا نه هرگاه وقت ٤

وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع
وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى فناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما
ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعل لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفداء ان يكون من جنس المفدي

---

جهة واجب است برا و احتراز از ترك فعل واجب ونقص بدان فعل واين احتراز ممكن نيست مگر بسبب شروع در فعل
ومبادرت نمودن با نفعل وحاصل آنكه ظن تكليف قائم    مقام علم باوست بدانكه موجب امتثال علمى بر آنست
شرعا واز براى اين حكم شرعي نظيري هست در حكم عقلي واين آنست كه اگر كسى شيرى از دور ببيند كه متوجه او
بر او واجب است عقلا گريختن از وى اگرچه جزم ندارد كه آن شير باو خواهد رسيد واحتمال ميدهد كه شير پيش از
رسيدن باو هلاك شود وواجب نيست در لزوم احتراز از آن شير آنكه علم داشته باشد ببقاء شير وقادر بودن او بر
ضرر رسانيدن واين كلام سيد محقق رضي الله عنه بيان نيكوست وكافيست انچه منتهى شد منع بطلان لازم وتوجيه منع
زياده برين ممكن نيست وحاصل سند منع كه ازين كلام مستفاد ميشود اينست كه علم مكلف بوجوب شرط نيست در اتباع
فعل بقصد وجوب شرعا ولازم نيست كه مكلف جزم بتكليف پيش از وقت داشته باشد بلكه ظن تكليف در وجوب شرعا كافيست
واز اين تحقيق ظاهر ميشود جواب از استدلال بعضي از اصوليين برانكه علم بتكليف پيش از فعل البته حاصلست باين نحو
كه اجماعست بوجوب شروع در فعل واجب بانيت فرض واين موقوفست بر علم بتكليف وجواب اين استدلال كه از كلام سيد
رضي الله عنه ظاهر ميشود اينست كه توقف نيت وجوب بر علم بتكليف ممنوعست بلكه كافيست در وجوب نيت فرض غلبه
ظن مكلف ببقاء او بر صفت تكليف وتمكن او بر فعل هرگاه راهي بجزم نباشد پس اجماع بر وجوب نيت فرض دلالت
ندارد بر حصول تكليف پيش از فعل وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم تا وعن الرابع جواب از دليل ثالث ايشان
اينكه قبول نداريم كه ابراهيم على نبينا وعليه السلام مكلف بود بذبحي كه عبارتست از بريدن رگهاى گردن بلكه مكلف بود بمقدمات
ذبح چون خوابانيدن فرزندش وگرفتن كارد وامثال اينها از مقدماتيكه از آنحضرت صادر شد ودليل بر اينكه مكلف
بهمين بود قول خداى تعالى است كه وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا چه اگر رؤيا مشتمل ميبود بر قطع رگها كردن
لازم مى آيد كه رؤياى او بفعل نيامده باشد پس تصديق رؤيا بصورت راست وچون ميرسيد مستدل را كه بگويد هرگاه
آنحضرت مأمور بقطع رگها نبود پس جزع آنحضرت از آن رؤيا چه جهت داشت مصنف جواب ميگويد كه جزع آنحضرت صلوات الله [illegible]

تحقيق

وعن الرابع انه لو سلم لم یکن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقیاد
الیه والامتثال ولیس النزاع فیه بل فی نفس الفعل واما ما ذکر فیه من المثال فانما یحسن لمکان التوصل
الى تحصیل العلم بحال العبد والوکیل وذلك ممتنع فی حقه تعالى الحمل

بود که میترسید بعد از ایقاع مقدمات ذبح مامور شود براصل ذبح چون عادت جاری شده که بعد از امر بمقدمات
فعل امر بان فعل واقع میشود و چون مستدل گفته بود که اگر ذبح بر انحضرت واجب نمی بود احتیاج بفدیه نبودی
مصنف قدس سره جواب میگوید که اسا فدا جایز است که عوض ذبحی باشد که گمان داشت که مامور باو شود یا عوض
از مقدماتی باشد که بفعل نیاورده بود و مامور باو نبود زیرا که واجب نیست در فدیه اینکه از جنس انچیزی باشد
که این فدیه او ست تا انکه لازم که این فدیه یعنی ذبح گوسفند عوض از ذبح باشد و پوشیده نماند که اصل این جواب
از دلیل ثالث خلاف ظاهر است چه ظاهر و متبادر از ذبح انی اذبحك قطع رگها است و همچنین ظاهر اینست که
مامور به در قول افعل ما تؤمر ذبح باین معنی است زیرا که غیر او مذکور نیست پس حق در جواب اینست که گوئیم
تعلق امر را بذبح حقیقی لیکن منع نمائیم انتفاء شرط او را و نسخ مسلم نیست چه مرویست از اهل بیت عصمت و
نبوت علیهم السلام که از انحضرت ذبح حقیقی صادر شد لیکن هر چه می برید از رگها فی الحال ملتئم می شد
پس مامور به از انحضرت صادر شد لیکن ازهاق روح واقع نشد و انحضرت مامور بازهاق روح نبود چه
غیر خدای عز و جل بران قادر نیست و فدیه عوض از ازهاق روح بود و این جواب نیز اگرچه خلاف ظاهر است
لیکن از قدرت خدای عز و جل اصلا بعدی ندارد و روایت نیز بر طبق او وارد است وعن الرابع انه لو سلم لم یکن
الطلب هناك للفعل تا اصل جواب از دلیل رابع ایشان اینست که قبول نداریم نیکوئی امر را بجهة مصالحی که از
نفس امر صادر شود چون ابتلا و امتحان چه این در وقتی خوبست که امر عالم بعواقب امور نباشد و بر تقدیر تسلیم حسن
امر از جهة این مصالح باعتبار اینکه ممکن است که غرض از امتحان اکمال حجت باشد بر مکلف نه حصول علم بر حکونگی حال
مکلف از برای امر هر جواب میگوئیم که امر در منصوص از برای طلب فعلی نخواهد بود زیرا که دانسته شد که طلب فعل از
حکیم با علم او بانتفاء شرط ممتنع است بلکه غرض از امر طلب عزم بر فعل و اطاعت و انقیاد مکلف است و این محل نزاع
نیست بلکه نزاع در امر یست که مقصود از و نفس فعل باشد پوشیده نماند که محل نزاع چنانچه در عنوان مبحث مذکور شد
مجرد تعلق امر است بفعلی که امر عالم بود باشد بانتفاء شرط او و اگر محل نزاع امری باشد که مقصود از و طلب نفس فعل باشد

اصل الاقرب عندی ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا یبقی معه الدلالة علی الجواز بل یرجع الی الحکم
الذی کان قبل الامر به قال العلامة فی النهایة وبعض المحققین من العامة وقال اکثرهم بالبقاء وهو مختار
فی التهذیب لنا ان الامر انما یدل علی الجواز بالمعنی الاعم اعنی الاذن فی الفعل فقط وهو قدر مشترک بین
الوجوب والندب والاباحة والکراهة فلا یتقوم الا بما فیها من القیود ولا یدخل بدون ضم شیء منها
الیه فی الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غیر معقول والقول

لفظی خواهد شد واما مثالی که مذکور شد از برای حسن امر جهة امتحان ان نیکو است باعتبار اینکه مولی عموکل
از این اخبار و امتحان علم بحال عبد و تکمیل حاصل میشود و این امتحان در حق خدا تعالی ممتنع است بلی و شده
نیز ضعف این نیز چه امتحان از جهة تحصیل علم در حق واجب تعالی ممتنع است نه از جهة اکمال حجت بر مکلف

چنانچه دانسته شد اصل الاقرب عندی ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا یبقی معه الدلالة بباید دانست
که جواز بدو معنی آمده در اصطلاح اهل شرع یکی تساوی فعل و ترک و این بعینه معنی اباحت و مقابل وجوب و
ندب و حرمت و کراهت است و دیگری معنی عام که عبارتست از اذن در فعل است و این معنی قدر مشترک میان احکام
اربعه یعنی وجوب و ندب و کراهت و اباحت است پس معنی وجوب جواز فعل است با عدم جواز ترک و خلاف
واقع شده میان اصولیین که هرگاه شارع نسخ نماید وجوب حکمی را و مانعی از جواز نبوده باشد بغیر از نسخ وجوب
اما این نسخ مانع جواز نیز هست و جواز فعل و منع از ترک هر دو منسوخ شد با آنکه مانع جواز نیست بلکه تعلق
بمنع از ترک میگیرد و بس تا اصل جواز مطلق باقی میماند و مصنف قدس سره میفرماید که اقرب بصواب نزد من اینست
که نسخ مدلول امر یعنی وجوب دلالت ندارد بر جواز مامور به بلکه راجع میشود بحکمی که پیش از امر داشت اگر
پیش حرام بود بعد از نسخ نیز حرام خواهد بود و برین قیاس اگر پیش مکروه یا مندوب یا مباح بوده باشد باین
قول قائل شده اند علامه رضی الله عنه در نهایه و بعضی از محققین عامه و اکثر عامه قایل شده بیقای جواز که
جزو مدلول امر بود و این مذهب مختار علامه قدس سره است در تهذیب لنا ان الامر انما یدل علی الجواز بالمعنی
الاعم تا والقول دلیل ما بر عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب اینست که امر دلالت ندارد مگر بر جواز بمعنی اعم که
آن اذن در فعل است و بس ضمنا و جواز باین معنی مشترکست میان وجوب و ندب و اباحت و کراهت و بمنزله جنس است از
برای این احکام اربعه و چون تقوم جنس یعنی تحصل و تحقق او در خارج بدون فصلی ممکن نیست پس تحقق این جواز

معنی اعم یعنی جوازی که شامل واجب و مکروه و مباح است نه جواز بمعنی اخص که تساوی فعل و ترک است چنانکه در ابتدای بحث معلوم شد منه

والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ موقوف
على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم
اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك
لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع بالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن
الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بان
المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب و
المقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب
وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع
الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان

---

نيز ممكن نيست مگر بسبب انضمام قيدي از قيود اين احكام اربعه وادعاء بقاء او بنفسه بدون قيدي از اين قيود
بعد از نسخ وجوب معقول نيست وچون خصم را ميرسد كه بگويد كه ما ميگوييم بعد از نسخ وجوب جواز باقي ميماند بسبب
انضمام قيدي ديگر كه نسخ وجوب مستلزم اوست يعني اذن در ترك چه وجوب عبارتست از جواز فعل با منع از ترك
وچون قيد وجوب كه منع از ترك است بسبب نسخ رفع شد لازم مي آيد كه نقيض او كه اذن در تركست با جواز ضم
شود وجواز با انضمام اين قيد ممكن الحصول است مصنف ره جواب ميفرمايد كه والقول بانضمام الاذن في
الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ تا احتجوا يعني آنچه معترض ميگفت كه اذن در ترك منضم ميشود
با اين جواز بعد از نسخ باعتبار اينكه اذن در ترك لازم رفع منع از تركست كه نسخ وجوب مقتضي اوست موقوفست
بر اينكه نسخ تعلق گيرد بمنع از ترك كه قيد وجوبست ويكجزو از مفهوم اوست نه بهر دو جزو مفهوم وجوب كه
عبارتست از جواز فعل با منع از تركست وتعلق نسخ بقيد تنها معلوم نيست زيرا كه نزاع در نسخي نيست كه واقع شود
بلفظ نسخت المنع من الترك چه در صورت جواز باقيست بلا نزاع بلكه نزاع در صورتيست كه نسخ واقع بلفظ نسخت
الوجوب ومثل او واين نسخ چنانچه احتمال دارد كه متعلق شده باشد بآن جزو كه منع از تركست از جهت آنكه رفع جزو كافيست
در رفع كل همچنين احتمال دارد كه نسخ متعلق باشد بمجموع باعتبار هر يك از اجزاي او واحتمال دارد كه متعلق شود بجزو
ديگري يعني اذن در فعل كه عبارتست از رفع حرج از فعل است چنانچه بعضي از اصوليين احتمال داده اند اين اخير را اگر

فان قیل لا نسلم عدم منافاة نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التی معه من الجنس کما
نص علیه جمع من المحققین فالجواز الذی هو جنس للواجب و غیره لا بد لوجوده فی الواجب من علة هی الفصل
له و ذلک هو المنع من الترک فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول یزول بزوال علته فثبت منافاة النسخ
لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهین احدهما ان الخلاف واقع فی کون الفصل علة للجنس فقد انکره بعضهم
و قال انهما معلولان لعلة واحدة و تحقیق ذلک یطلب من مواضعه و ثانیهما انا و ان سلمنا کونه علة له فلا نسلم
ان ارتفاعه مطلقا یقتضی ارتفاع الجنس بل انما یرتفع بارتفاعه اذا لم یخلفه فصل آخر و ذلک لان الجنس
انما یفتقر الی فصل ما من الفصول و من البین ان ارتفاع المنع من الترک مقتض لثبوت الاذن فیه و هو
فصل آخر للجنس الذی هو الجواز و الحاصل ان للجواز قیدین احدهما المنع من الترک و الآخر الاذن فیه
فاذا زال الاول خلفه الثانی و من هنا ظهر انه لیس المدعی ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به و بالناسخ بجنسه
بالاول و فصله بالثانی و لا ینافی هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقی الجواز حیث ان
ظاهره استقلال الامر به فان ذلک توسع فی العبارة و اکثرهم مصرحون بما قلنا فان

---

چه این احتمال قلیل الفایده است زیرا که فسخ اذن در فعل فی الحقیقه برمیگردد به فسخ کل واحد از اجزاء چه فسخ رفع
جزم از فعل لازم دارد نسخ منع از ترک را پس این احتمال پر تفاوتی با احتمال تعلق نسخ بهر یک از اجزا ندارد احتجوا

بعد حرج فی کل

بان المقتضی للجواز موجود و المانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان تا فان قیل احتجاج نموده اند
جمعیکه قایلند ببقاء جواز بمعنی اعم بعد از فسخ وجوب باینکه مقتضی جواز موجود و مانع از او مفقود است پس
واجبست قایل شدن ببقاء او اما وجود مقتضی زیرا که جواز جزو از مفهوم وجوبست و مقتضی مرکب مقتضی کل
واحد از اجزاء آن مرکب نیز هست پس آن چیزیکه مقتضی وجوبست مقتضی جواز فعل نیز خواهد بود و اما فقدان مانع زیرا
که اصل انتفاء موانع است و مفروض نیز اینست که مانعی از جواز نبوده باشد بغیر از نسخ چنانکه گذشت و نسخ صلاحیت
مانعیت ندارد زیرا که وجوب ماهیتی است مرکب از دو جزو یکی رفع حرج از فعل یعنی اذن در فعل و دیگری منع از ترک
و در رفع مرکب رفع یکی از اجزاء او کافیست پس در رفع وجوب رفع منع از ترک که یکی از اجزاء وجوبست کافیست و
در خصوص نسخ دلالت ندارد بر رفع جواز فان قیل لا نسلم عدم منافاته نسخ الوجوب لثبوت الجواز تا فان قیل اگر
کان رفع المرکب و اگر کسی اعتراض نماید که قبول نداریم که فسخ وجوب مانع ثبوت جواز نباشد بلکه مانع هست زیرا که

فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع
الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر
يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه
الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق
برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فبقية الجواز ظاهراً وهذا معنى ظهور بقائه والجو.

---

فصل علت وجود حصه ايست از جنس كه با اين فصل نوعيست از انواع ان جنس چنانچه جمعى از محققين تصريح نموده اند
پس جواز يك حصه جنس واجب و غير واجب ناچار است در وجود او از براى واجب از علتى كه ان فصل واجب است مميز او از باقى
انواع جواز وان فصل منع از ترك است پس زوال منع از ترك مقتضى زوال جواز است البته چه معلول زايل ميشود بسبب
زوال علت او پس ثابت شد كه نسخ وجوب مانع بقاء جواز است جواب ميگوييم كه اين اعتراض بصورت است از دو
جهت يكى انكه علت فصل از براى وجود جنس خلافى است و بعضى از محققين او را انكار نموده اند و گفته اند كه هرچند
معلول يك علت شد و تحقيق اين مسئله را بايد از موضعى كه علم كلام است طلب نمود و جواب ثانى انكه بر تقدير تسليم علية
فصل از براى جنس قبول نداريم زوال جنس را بسبب زوال او مطلقا بلكه اين اقتضا در صورتيست كه قايم مقام اين فصل
نباشد فصلى ديگر در عليت جنس چه احتياج جنس در وجود بفصلى معين نيست بلكه او محتاج است بيك فصلى لا على
التعيين و هر يك از اين فصول متعدده علت او خواهند بود پس اگر جنس بسبب فصلى موجود شود بعد از زوال اين فصل
ممكن است فصلى ديگر بجاى او متحقق و علت وجود جنس شود و ما نحن فيه از اين قبيل است چه هرگاه منع از ترك كه
فصل جواز است بسبب نسخ زايل شود البته فصلى ديگر متحقق خواهد شد بجاى او كه ان اذن در ترك است و حاصل انكه
جواز دو قيد دارد يكى منع از ترك و ديگرى اذن در ترك پس اگر اول بسبب نسخ زايل شود ثانى قايم مقام او ميشود البته
چه ارتفاع منع از ترك لازم دارد اذن در ترك را والا ارتفاع نقيضين لازم مى ايد و از اين جواب معلوم ميشود كه مدعى
ثبوت جواز بمجرد امر نيست بلكه مدعى ثبوت اوست بسبب امر و نسخ هر دو زيرا كه دانسته شد كه تا اذن در ترك كه از نسخ
مستنبط است با جواز يكه جزو مفهوم امر است ضم نشود جواز باقى نمى ماند پس سبب بقاء جواز امر و نسخ هر دو اند كه
جنس او از امر و فصل او از نسخ حاصل ميشود و منافاتى ندارد بودن مدعى ثبوت جواز بامر و نسخ هر دو با اطلاق
قول اصوليين باينكه هرگاه نسخ شود وجوب جواز باقى ميماند چنانچه ظاهراً توهم تنافى ميشود از اين حيثيت كه ظاهر قو

والجواب المنع من وجود المقتضي فانّ الجواز الذي هو جزء من ماهيّة الوجوب قد مشترك بينها وبين الاحكام
الثلثة الاخر لا يتحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليّة الفصل للجنس لانّ انحصار
الاحكام في الخمسة ممّا في الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت
انّ نسخ الوجوب كما يحتمل التعلّق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر
كذلك يحتمل التعلّق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيّد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي و
لو تشبّث الخصم في ترجيح الاحتمال الاوّل باصالة عدم تعلّق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد
فيتساقطان وبهذا ظهر فساد قوله في اخر الحجة انّ الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فانّ
اذ انتفى
انضمام القيد ممّا يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت

الجواز نيست كه امر مستقلّ باشد در بين جواز و نسخ در وى ندا شته باشد و اين منافيست با مدّعا و وجه عدم تنافي
اينكه تعبير ايشان باين عبارت از مدّعي از باب مسامحه و مساهله در عبارات است چنانچه دأب ايشان هست واكثر ايشان
تصريح نموده اند بانچه ما گفتيم در تفسير مدّعا فان قيل لمّا كان رفع المركّب يحصل تارة برفع جميع اجزائه تا الجواب
المنع واگر كسى اعتراض نمايد بر اصل دليل قائلين ببقاء جواز باين طريق كه چون رفع مركب گاه برفع جميع اجزاء او
ميشود و گاه برفع بعضى از اجزاى او پس ما را علم ببقاء جواز ممكن نيست بعد از رفع وجوب زيرا كه مساوى است احتمال
رفع منع از ترك كه مقتضى بقاء جواز است با احتمال رفع جميع اجزا كه مقتضى عدم بقاء اوست پس چون جزم ببقاء
حاصل شود جواب ميگوييم كه ما نميگوييم كه بعد از نسخ وجوب جواز يقينا باقيست بلكه مطلب ما ظهور بقاء جواز است
و بعد از نسخ ظهور بقاء او متحقق است بلا شبهه زيرا كه جواز بسبب امريكه مقتضى اوست متحقق شده بود و اصل
و استصحاب مقتضى استمرار اوست پس بسبب احتمال خلاف نميتوان حكم بزوال او نمود و توضيح اين سخن آنكه نسخ متوجه
نميشود مگر بوجوبى كه بالاصل امر مقتضى جواز كه امر است بحال خود باقيست پس جواز نيز بحال خود باقيست تا وقتيكه
ثابت شود چيزيكه منافى او باشد و چون رفع وجوب متحقق ميشود برفع احد جزئين او يعنى منع از ترك ما را جزم بثبوت
منافى ممكن نيست پس جواز مستمر ميماند بحسب ظاهر و اين بعينه معنى ظهور بقاء جواز است والجواب المنع من وجود
المقتضي فانّ الجواز الذي هو جزء من ماهيّة الوجوب وقد مشترك الخ اذا تقرّر هذا ذلك جواب از احتجاج قائلين
ببقاء جواز بعد از نسخ وجوب اينست كه وجود مقتضى جواز ممنوع است زيرا كه جواز كه جزو از ماهيّة وجوب و قد مشترك

اذا تقرّر ذلك فاعلم انّ دليل الخصم لو تمّ لكان دالّاً على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعمّ منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض العامة حتّى انّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الّا عن شاذ بل ربّما ردّ ذلك بعضهم نافياً للقايل به مع انّ دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بانّ الباقي هو الاستحباب وتوضيحه انّ الوجوب لمّا كان مركّباً من الاذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركه وكان رفع المنع من الترك كافياً في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضمّ اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه النّاسخ تكمّلت قيود النّدب فكان هو الباقي في الحجّة

---

منافي او وندب وكراهت واباحت است متحقق نميشود بدون انضمام قيدي از قيود اين احكام هرچند ثابت نباشد عليت فصل از براي جنس بسبب انكه منحصر بودن احكام شريعت را در وجوب وندب وكراهت واستحباب وحرمت واباحت از جمله ضروريات شمرده اند پس اگر جواز بدون قيد يكي از احكام اربعه باقي ماند لازم مي ايد كه

جواز ظ ل

احكام شرعية شش باشد وچون تحقق جواز آن بدون قيدي ممكن نيست لا محاله شك در وجود قيدي شك در وجود مقتضي خواهد بود وبعد از نسخ وجوب تحقق قيدي با جواز مشكوك فيه است زيرا كه دانسته شد كه نسخ چنانچه احتمال دارد كه متعلق بقيد باشد يعني منع از ترك وبرمي مقتضي ثبوت نقيض او باشد كه ان قيد ديگر است همچنين احتمال دارد كه متعلق بجميع اجزا باشد ونه قيدي باقي ماند ونه مقيّد پس انضمام قيد مشكوك فيه است وبا شك در انضمام قيد وجود مقتضي متيقن نيست واگر مستدل ترجيح دهد احتمال تعلق نسخ را بقيد تنها ومتمسك شود بانكه اصل عدم تعلق اوست بجميع ما نيز ترجيح ميدهيم احتمال تعلق او را بجميع باعتبار انكه اصل عدم وجود قيديست كه نقيض قيد وجوبست چه اصل در حوادث عدم است وبسبب تعارض هر دو اصل از درجه اعتبار ساقط ميشوند واز اين جواب ظاهر ميشود فساد قول مستدل در اخر دليل يعني انچه در جواب اعتراض ثاني گفت وان اينست كه ظاهر مقتضي بقاء جواز است بسبب انكه مقتضي جواز متحقق است واصل استمرار اوست ووجه فساد انكه تحقق مقتضي ممنوعست زيرا كه انضمام قيد موقوف عليه وجود مقتضي جواز است وان ثابت نيست پس مقتضي نيز ثابت نيست وپوشيده نيست كه دفع اين اعتراض از قول مستدل در اخر دليل چه ظاهر است عبارت او در انكه مراد او تحقق مقتضي است قبل از نسخ ودر تحقق او بعد از نسخ دست باستصحاب زده وثبوت مقتضي پيش از نسخ بديهي است زيرا كه قيد منع از ترك با اوست واين اعتراض در

زيرا كه مقتضي جواز بعد از نسخ امر است با قيد اذن در ترك كه نقيض منع از ترك است واز نسخ حاصل ميشود وهرگاه يك جزو اين مقتضي مشكوك فيه باشد البته مجموع نيز مشكوك فيه خواهد بود منه

صورتي

المبحث الثانی فی النواهی اصل اختلف الناس فی مدلول صیغة النهی حقیقة علی نحو اختلافهم فی الامر و
الحق انها حقیقة فی التحریم مجاز فی غیره لانها المتبادر منها فی العرف العام عند الاطلاق ولهذا یذم العبد
علی فعل ما نهاه المولی عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تع وما نهیکم عنه فانتهوا اوجب
سبحانه الانتهاء عما نهی الرسول صلی الله علیه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقیقة فی الوجوب فیما وجب الانتهاء
عنه فعله حرام نظر وما یقال من ان هذا مختص بما نهی الرسول صه وموضع النزاع هو الاعم فیمکن عنه
بان تحریم ما نهی عنه الرسول صه یدل بالفحوی علی تحریم ما نهی الله تع عنه مع ما فی احتمال الفصل من
البعد هذا واستعمال النهی فی الکراهة شایع فی اخبارنا المرویة عن الائمة علیهم السلم علی نحو ما قلناه فی الامر اصل

---

صورتی وارد است که مراد تحقق او مقتضی بعد از فسخ باشد و دلیل بر اینکه مراد او معنی اول است و چه راست یکی تصریح
باولی و دیگر متمسک شدن او باستصحاب چه اگر مراد معنی ثانی باشد بعد از اثبات مقتضی استصحاب بی نهایت مفقود
و همچنین اصل جواب را دفع میتوان نمود باینکه مراد مستدل آنکه از وجود مقتضی جواز پیش از فسخ باشد با استصحاب

---

بقاء او بعد از فسخ نیز بعد بینه اخر دلیل اذا تقرر ذلک فاعلم ان دلیل الخصم لو تم لکان دالا علی بقاء الاستحباب
تا اصل یعنی هرگاه مقرر و محقق شد دلیل خصم و جواب و بدانکه دلیل ایشان بر تقدیر تمامیت دلالت دارد بر
بقاء استحباب چه دلالت میکند بر بقاء جواز بکه جزو از وجوبست وان اذن در فعل است با رجحان او یا انضمام
اذن در ترک واین بعینه معنی استحبابست و دلالت ندارد بر بقاء جواز بمعنی اباحت چنانچه مشهور است در بین
مسئله بر زبانهای ایشان و نیز بر جواز بمعنی اعم که شامل اباحت و استحباب بوده باشد که آن عبارت از اذن در
فعل است اعم از آنکه فعل راجح یا مساوی ترک باشد چنانچه ظاهر کلام جماعتی از ایشان است و نیز بر جواز بمعنی
اعم از این معنی که شامل اباحت و استحباب و کراهت است یعنی اذن در فعل مطلقا خواه فعل و ترک هر دو مساوی
باشند یا احدهما راجح چنانچه بعضی از ایشان قایلند حتی اینکه نقل نموده اند قول ببقاء استحباب را بخصوصه مگر از
جمع قلیلی بلکه بعضی رد نموده اند این مذهب را و نفی کرده اند قایل بود را با اینکه دلیل ایشان بر بقاء چنانچه مذکور شد مبنی
مشعر است ببقاء استحباب زیراکه وجوب چون مرکبست از اذن در فعل بر وجه رجحان با منع از ترک
منع از ترک کافیست در رفع حقیقت وجوب و رفع نسخ متوجه اوست و نسخ قید اولی که رجحان فعلست با اذن در فعل
بعد از نسخ بحال خود باقیند پس هرگاه بمقتضای ناسخ ضم شود با ایشان اذن در ترک قید ندب تمام میشود و باقی از خواهد

یعنی لازم نیست که نسخ متوجه هر دو قید یعنی رجحان فعل و منع از ترک بشود تا اینکه هیچ یک بعد از نسخ از اذن از فعل مطلق باقی نماند تا استحباب ورفع

بود هر چه از بیان معانی دیگر البحث الثانی فی النواهی یعنی بحث دویم از مطلب دویم در تحقیق احکام نهی است

اصل اختلف الناس فی مدلول صیغة النهی حقیقة علی نحو اختلافهم فی الامر والحق انها للتحریم یعنی صیغه نهی

در هشت معنی مستعمل شده در کلام فصحا و بلغا اول تحریم چون لا تزن دویم کراهت چون لا تنس نصیبک من الدنیا

سیم تحقیر چون لا تمدن عینیک الی ما متعنا به چهارم بیان عاقبت چون و لا تحسبن الله غافلا عما یعمل الظالمون پنجم

دعا چون لا تکلنی الی نفسی طرفة عین ششم یاس یعنی مایوس کردانیدن مخاطب را از چیزی نحو لا تعتذروا الیوم

هفتم ارشاد یعنی راهنمائی مخاطب بامری که صلاح او در وی باشد چون لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم هشتم

تسلیه مخاطب بر مکروهی چون لا تحزن و اصولیون خلاف نموده اند در موضوع له لغوی او از این معانی مثل اختلاف

ایشان در حقیقت امر بعضی قایلند باینکه موضوعست از برای تحریم و در باقی مجاز است و بعضی کراهت را حقیقت

او میدانند و بعضی مشترک لفظی میدانند و در او در حرمت و کراهت و بعضی قایلند باشتراک معنوی میان ایشان

یعنی موضوعست از برای طلب ترک فعل مطلقا خواه فعل حرام باشد و خواه مکروه و در غیر این معانی خلافی نیست که

بعنوان مجاز مستعملست و حق اینست که حقیقت است در تحریم و مجاز است در غیر تحریم زیرا که متبادر از صیغه نهی نزد اطلاق

و تجرد او از قرینه یکی از آن معانی تحریم است در عرف عام دارا بجهت منع متصف مذمت میشود بنده بر فعلی که او را نهی

از آن فعل نموده باشد باین قول که لا تفعله و اصل عدم نقل لفظ است از معنی لغوی به عرفی پس در لغت نیز بمعنی تحریم است

و دلیل دیگر برین مدعا قول خدا تعالی است که و ما نهاکم عنه فانتهوا زیرا که واجب کرده است خدا تعالی بازداشتن مکلف

نفس خود را از فعلیکه رسول صلی الله علیه و آله از و نهی نموده باشد چنانچه ثابت شد که امر حقیقتست در وجوب و هر چه

ترک او واجب باشد فعلش حرامست و ان اعتراضیکه بعضی وارد آورده اند که این وجه مخصوص بمناهی رسول الله

صلی الله علیه و آله است و محل نزاع مطلق مناهی است پس دلیل مفید مدعی بتمامه نیست جوابش از دو ممکن است باینکه

تحریم منهی عنه رسول الله صلی الله علیه و آله دلالت دارد بفحوای کلام بر تحریم منهی عنه خدا تعالی نیز چه مناهی

خدا تعالی اولی است بتحریم از مناهی رسول صلی الله علیه و آله یا اینکه فرقی میانه مناهی رسول الله صلی الله علیه و آله

و غیر او بعید است و بدانکه استعمال نهی در کراهت شایع است در روایاتیکه مرویست از ائمه معصومین علیهم السلام

بحیثیتی که مساویست احتمال حرمت در تبادر عرفا پس بمجرد ورود نهی حکم بتحریم نمیتوان نمود بهمان نحو که در امر گذشت

شد اصل و اختلفوا فی ان المطلوب بالنهی ما هو فذهب الاکثرون الی ان اختلاف کرده اند اصولیون در اینکه مقصود از

فحوای کلام مفهوم موافقی است که کلام دلالت کند بر او و مذکور نباشد صریحا بشرط آنکه موافق باشد با حکم مذکور نفیا و اثباتا خواه اولی باشد از مذکور یا نه و بعضی او را مخصوص ساخته اند بمفهوم موافق بطریق اولویت و او را قیاس بطریق اولویت نیز میگویند و ما نحن فیه از این قبیل است منه

اصلٌ وقد اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه
ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكاه عن قول جماعة كثيرة
وهذا هو الاقوى عندنا لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلاً يعدّ في العرف ممتثلاً ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل
من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس
هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا
بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدوراً لكونه عدماً اصلياً والعدم الاصلي سابق على القدرة
وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي
الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً لم يكن ايجاده مقدوراً اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط
وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلاً والعدم لا يصلح اثراً لانه نفي محض وايضاً فالاثر لا بد ان
يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثراً للقدرة المتأخرة قلنا

---

نهی طلب چه چیز است آیا مطلوب از و کف نفس است یعنی مطلوب فعل وجودی است از افعال نفس که آن باز داشتن
مکلف است نفس خود را از فعل منهی عنه یا ترک فعل و نکردن او و فرق میانه این دو معنی اینست که اول لازم دارد
ثانی را بخلاف ثانی که او مستلزم اول نیست چه بسیار میشود که مکلف ترک میکند فعل منهی عنه را و بخاطر او نمیرسد
باز داشتن نفس از و پس اکثر اصولیین رفته اند باینکه مطلوب از نهی کف است و براین قول قایل شده علامه
رحمه الله در تهذیب و در نهایه علامه قایل شده باینکه مطلوب از و نکردن فعل است و نقل کرده که این قول جمع
کثیر است و این قول قوی تر است لنا ان تارك المنهی عنه تا احتجوا دلیل ما براینکه مطلوب از نهی ترک مجرد فعل
است اینست که کسی که ترک کند فعل منهی عنه را عرفاً ممتثل میدانند و ارباب عقول او را مدح میکنند بر نکردن
فعل بدون اینکه ملاحظه نمایند که کف نفس از وی صادر شده یا نه بلکه گاه هست که کف نفس بخاطر اکثر ایشان
نمیرسد و این دلیل است براینکه متعلق تکلیف کف نفس نیست که اگر متعلق تکلیف کف میبود امتثال متحقق نمیشد
بمجرد ترک و مدح مکلف نیز نیکو نمیبود بر مجرد ترک احتجوا بان النهی تکلیف ولا تکلیف الا بمقدور تا والجواب احتجاج
نموده اند جمعیکه قایلند باینکه مطلوب از نهی کف نفس است از فعل باینکه نهی تکلیف است و تکلیف تعلق نمیگیرد
مگر بچیزی که مقدور مکلف بوده باشد و نبودن فعل مقدور نیست زیرا که این نیستی فعل عدم اصلی یعنی عدم سابق بر وجود

قلنا العدم انما يجعل اثراً للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك
لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها
وهو مستند اليها ومتجدد بها اصل قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة ره في احد قوليه ان
النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو
القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلاً له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من
افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى
السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصياً مخالفاً
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع
الفعل فيها وهو تارك ولم ينه السيد بعينها ولغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا

---

است وعدم اصلی مقدم است بر قدرت مکلف چه اعدام اصلیه ازلیه اند وحاصلند پیش از حصول قدرت مکلف
که حادث است پس تکلیف نمودن مکلف را باین اعدام موجب تکلیف او بتحصیل حاصلست واین محال است الجواب
المنع من انه غیر مقدور لان نسبة القدرة الخ اصل جواب این احتجاج اینکه مقدور نبودن عدم اصلی ممنوعست
زیرا که نسبت قدرت بطرفین فعل یعنی وجود وعدم او مساویست پس اگر عدم فعل مقدور نبوده باشد لازم می آید
که ایجاد او نیز مقدور نباشد بسبب آنکه تاثیر قدرت در وجود تنها بعینه معنی وجوبست نه قدرت واگر کسی گوید لابد
است قدرت را از صدور اثری از وی در مقدور وعدم اصلی قابلیت ندارد که اثر او تواند بود زیرا که او نبودن
محض است وچیزی نیست واثر البته باید چیزی باشد ودیگر آنکه اثر لابد است که مستند بمؤثر باشد ومتجدد وحادث
شود بسبب او وعدم سابق است بر قدرت ومستمر است از ازل تا وقتی که فعل موجود شود پس صلاحیت ندارد که
اثر قدرت حادثه تواند شد جواب میگوئیم که اصل عدم اگرچه قابلیت ندارد که اثر قدرت حادثه شود لیکن باعتبار
استمرار وعدم استمرار مقدور میتواند بود وعدم قابلیت او باین اعتبار ممنوعست چه قادر را ممکن است که فعل را بجا
نیاورد وآن عدم مستمر بماند وممکن است او را ایجاد فعل تا عدم از استمرار بیفتد پس اثر قدرت استمراریست که مقارن
قدرتست نه سابق بر او ومستند بقدرت ومتجدد باوست اصل قال السید المرتضی رضی الله عنه وجماعة منهم العلامة

بجواب کتف [illegible] که او فعل وجودی است که از نفس صادر میشود و این عبارتست از عزم [illegible] واراده [illegible]

احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم بلا
دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم و
الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير
تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض
لانه مقيد به ولا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض ودعن الثاني

---

في احد قوليه ان النهي كالامر تا التاسيد مرتضى رضوان الله عنه وجماعتيكه از جمله ايشانست علامه قدس سره دلالت
قول گفته اند كه نهی مثل امراست در عدم دلالت بر تكرار يعنی چنانچه امر دلالت نميكند بر طلب فعل از مكلف
مكرراً بلكه دلالت ميكند بر مطلق طلب فعل همچنين نهی نيز دلالت نميكند بر طلب ترك فعل مكرراً بلكه دلالت دارد
بر مطلق طلب ترك و احتمال تكرار و مرة هر دو دارد و جمعی قائل شده اند باينكه افاده دوام و تكرار ميكند و اين قول
دوم علامه است قدس سره كه در نهايه اختيار نموده و نقل كرده او از اكثر اصوليين ومن نيز باين قول قائليم لنا

---

ان النهي يقتضي منع المكلف عن ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود تا احتجوا دليل ما بر اينكه نهی مقيد
تكرار است اينستكه نهی مقتضی منع مكلف است از ايجاد حقيقت فعل و اين منع متحقق نميشود مگر بامتناع نمودن
مكلف از ايجاد هر فردی از افراد اين حقيقت زيراكه اگر يك فردی از آن حقيقت از وی صادر شود و داخل شود در وجود
خارجی لازم می آيد ايجاد آن حقيقت نيز باعتبار وجود حقيقت در ضمن آن فرد و از اينجهت اگر نهی نمايد مولی غلام
خود را از فعلی و او خود را باز دارد از آن فعل در مدتی كه ممكن باشد ورا ايجاد آن فعل در آن مدت و بعد از آن فعل
از وی صادر شود او را در عرف عام عاصی ميشمارند و ميگويند مخالفت نهی نموده و نيكو ميدانند عقوبت او را
بر اين فعل و عقلا او را مذمت مينمايند بحيثيتی كه اگر در مقام اعتذار بگويد كه من امتثال نهی نمودم در مدتيكه
ممكن بود صدور آن فعل از من در آن مدت و نهی مولی من شامل غير آن مدت نيست پس صدور فعل از من بعد
از اين مدت قبيح نيست كسی اين عذر را از وی قبول نميكند و مذمت او بحال خود باقيست و هر كه رجوع بعقل خود
كند صحت اين معنی را می يابد احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك تا والجواب احتجاج نموده اند جمعی
كه قائلند باينكه نهی افاده تكرار و دوام نميكند بسه وجه اول اينكه اگر نهی موضوع باشد از برای طلب ترك دائماً لازم
می آيد كه هر نهی مفيد دوام و تكرار نيست چنانچه در نهی حائض از نماز و روزه كه حرمت ايشان بر او دائمی نيست و در

[illegible]

وعن الثانی ان عدم الدوام فی مثل قول الطبیب انما هو للقرینة کالمرض فی المثال ولولا ذلک لکان المتبادر هو
الدوام علی انک قد عرفت فی نظیره سابقاً ان ما فروا منه یحصل بالوضع للقدر المشترک اعنی لزوم الاشتراک او المجاز
لازم علیهم من حیث ان الاستعمال فی خصوص المعنیین یصیر مجازاً فلا یتم لهم الاستدلال به وعن الثالث

---

ثالثاً اینکه گاه نهی وارد شده از برای تکرار و دوام چون لا تقربوا الزنا که مقصود نهی از زنا است ابداً و گاه از برای عدم
تکرار نیز وارد میشود چون قول طبیب به بیمار لا تشرب اللبن ولا تأکل اللحم چه ظاهر است که مراد طبیب نهی از آشامیدن
شیر و خوردن گوشت دائماً نیست بلکه تا بیمار است پس اگر نهی موضوع باشد از برای هر یک از این دو معنی بوضعی علیحده
اشتراک او در این دو معنی لازم می آید و اگر موضوع باشد از برای یکی از این دو معنی و در دیگری بعنوان مجاز استعمال
شود مجاز لازم می آید و اشتراک و مجاز هر دو خلاف اصلند پس باید که حقیقت باشد در قدر مشترک میانه این دو معنی
یعنی موضوع باشد از برای مطلق طلب ترک که در ضمن هر یک از ایشان یافت میشود و وجه ثالث اینکه صحیح است مقید
ساختن نهی را بدوام بدون اینکه این قید مفهوم نهی باشد و همچنین صحیح است تقیید او بنقیض دوام بدون اینکه
ناقض مفهوم او باشد پس معلوم میشود که نهی موضوع است از برای قدر مشترک چه اگر موضوع باشد از برای تکرار لازم
می آید که تقیید او بتکرار تکرار معنی او باشد و تقیید او بمرة ناقض معنی او باشد والجواب عن الاول ان الکلام فی النهی
المطلق تا وعن الثانی جواب از وجه اول اینکه نزاع ما در نهیی است که مطلق باشد و مخصوص بوقتی معینی نباشد مثل نهی
حائض از نماز و روزه مطلقا نشده بلکه اختصاص داده بوقت حیض و شامل غیر وقت حیض نیست و بنا بر قول کسیکه نهی
مقتضی تکرار باشد لازم نمی آید مگر وجوب امتثال نهی در جمیع اوقات حیض و در واقع چنین است پس این دلیل قول
بافادۀ تکرار است نه دلیل قول شما وعن الثانی ان عدم الدوام فی مثل قول الطبیب تا وعن الثالث و جواب از وجه ثانی
اینست که محل نزاع نهیی است که مجرد از قرینه مخصص او بوقتی معینی باشد و نهی در مثل قول طبیب مفید دوام
نیست بسبب اینکه قرینه هست بر اینکه مراد او نهی در حال مرض است تنها پس از محل نزاع خارج است با اینکه پیش در
بحث امر در نظیر این مسئله دانستی که مجازیکه بسبب فرار از او قائل میشوند باشتراک معنوی بر ایشان نیز لازم می آید که
مجاز در خصوصیت بیشتر است زیرا که اگر موضوع از برای تکرار باشد بیش از یک مجاز لازم نمی آید که آن استعمال نهی است
در غیر تکرار و بر قول ایشان دو مجاز لازم می آید چه هر گاه موضوع از برای قدر مشترک باشد استعمال او در هر یک
از معنیین بخصوصه مجاز خواهد بود پس استدلال ناتمام است و پوشیده نیست که عبارت مصنف قدس سره اعنی لزوم المجاز

یعنی در مسئلهٔ اینکه امر موضوع است از برای وجوب یا ندب یا قدر مشترک منه

وعن الثالث ان التجوز جائز والتأكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بها بواضحة يكون تأكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح اصل

والاشتراک لازم علیهم مشترک است بانکه اشتراک لفظی نیز بر قائلین باشتراک معنوی لازم می آید و این خلاف واصل است مگر آنکه گوئیم که ذکر اشتراک از قبیل استطراد است وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بها بواضحة يكون تاكيدا وجواب از وجه ثالث ایشان آنکه تجوز در کلام عرب جایز و شایع و تاکید نیز جایز و واقع است پس جایز است که نهی موضوع باشد از برای تکرار و دوام هر جا که مقید شود بنقیض دوام این تقیید قرینه باشد بر اینکه مستعمل در معنی مجازی شده و نقیض تکرار او که بودن و هر جا مقید شود بدوام که موافق مفهوم اوست این قید تاکید مفهوم او باشد و ملخص جواب آنکه قبول نداریم که تقیید نهی بتکرار بلکه تقیید نهی بتکرار از باب تاکید و بنقیض تکرار از قبیل نقض مفهوم حقیقی و مجاز است

یعنی بر تبعیت مجاز اورا ذکر نموده و مقصود الزام او نیست منه

فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور تا اصل غرض از ذکر این فائده تحقیق اینست که آیا نهی فوری است یا نه یعنی بر مکلف آیا واجبست که بعد از نهی بلا فصل ترک کند منهی عنه را یا آنکه جایز است که بعد از آن و مرتکب فعل منهی عنه شود و بعد از مدتی او را ترک کند از جهت امتثال نهی و این مسئله خلافیست میان اصولیین چنانچه در فوریت امر نیز خلاف مذکور شد و این خلاف ناشی شده از خلافی که مذکور شد در اینکه نهی آیا افاده تکرار و دوام میکند یا نه و ما چون ثابت کردیم که نهی مفید دوام است پس واجبست که قایل شویم بفوریت او زیرا که دوام مستلزم فوریت است و کسی که نفی میکند افاده نمودن او تکرار را نفی فوریت نیز میکند و وجهش ظاهر است چه هرگاه مطلوب از نهی تکرار نباشد بر مکلف لازم نخواهد بود که در وقتی از اوقات امکان منهی عنه را ترک کند هر چند متصل بزمان صدور نهی نباشد اصل الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد تا الحق اینست که ممتنع است تعلق امر و نهی هر دو بیک چیز در وقت واحد و علمای امامیه رضوان الله علیهم برین مذهب متفقند و احدی از ایشان مخالفت ننموده و بسیاری از مخالفین نیز با ما موافقت نموده اند و بعضی از ایشان تجویز نموده اند تعلق هر دو را بیک چیز و سزاوار اینست که پیش از ذکر دلایل طرفین تحریر و تنقیح محل نزاع بشود پس میگوئیم وحدت بر دو قسمست وحدت جنسی و وحدت شخصی مراد از وحدت جنسی مقابل وحدت شخصی است پس شامل وحدت جنسی

(۱۶۸ اصل الحق امتناع توجه الامر والنهی الی شیء واحد ولا نعلم فی ذلک مخالفاً من اصحابنا ووافقنا علیه کثیر

ممن خالفنا واجازه قوم وینبغی تحریر محل النزاع اولاً فنقول الوحدة تکون بالجنس فالاول یجوز ذلک

فیه بان یؤمر بفرد وینهی عن فرد کالسجود لله تعالی وللشمس والقمر وربما منعه مانع لکنه شدید الضعف شاذ

والثانی اما ان یتحد فیه الجهة او تتعدد فان اتحدت بان یکون الشیء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به ومنهیاً عنه فذلک

مستحیل قطعاً وقد یجیزه بعض من جوز تکلیف المحال قبحهم الله تعالی ومنعه بعض المجیزین لذلک نظراً الی

ان هذا لیس تکلیفاً بالمحال بل هو محال فی نفسه لان معناه الحکم بان الفعل یجوز ترکه ولا یجوز وان تعددت

الجهة بان کان للفعل جهتان یتوجه الیه الامر من احدیهما والنهی من الاخری فهو محل البحث وذلک کالصلوة

فی الدار المغصوبة یؤمر بها من جهة کونها صلوة وینهی عنها من حیث کونها غصباً فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجا

---

و وحدت نوعی و وحدت صنفی هر سه است وحدت جنسی چون حیوان که مفهوم واحدیست که در تحت او انواع مختلفه مندرج

است و وحدت نوعی چون مفهوم انسان که معنی واحدیست که در تحت او اصناف و اشخاص مندرجند و وحدت صنفی

چون مفهوم رومی که مندرجست در تحت او اشخاص متعدده و در اول یعنی واحد جنسی بجمیع معانی ثلثه خلافی نیست نزد

امامیه رضوان الله علیهم در اینکه جایز است تعلق امر و نهی هر دو باو باین طریق که یکفرد از او مامور به باشد و فرد دیگر

منهی عنه چون سجود از برای خدا تعالی و سجود از برای آفتاب و ماه که اول مامور به و ثانی منهی عنه است و اکثر علماء نیز باین

قائلند و بعضی از ایشان اینرا تجویز ننموده اند لیکن قائلش بسیار کم است و این قول نیز بسیار ضعیفست و ثانی یعنی وحدت

شخصی یا متحد است جهت امر و نهی یا متعدد است پس اگر جهة متحد باشد باین نحو که یک چیز از یکجهت هم مامور به و هم منهی

عنه باشد این تعلق محالست البته چه تکلیف باو بوجوب و حرمت هر دو تکلیف مالایطاق و محالست و بعضی از قائلین

بجواز تکلیف بمحال این قسم تکلیفی را که جهت امر و نهی متحد باشد تجویز نموده اند و بعضی از ایشان منع کرده اند باین اعتبار

انکه این قسم تکلیف تکلیف بچیزی نیست که محال باشد بلکه تکلیفیست که خودش محال است زیرا که مقتضای این تکلیف باعتبار

اینکه فعل واحد متعلق امر و نهی هر دو است حکم باین است که این فعل ترکش جایز است و ترکش جایز نیست و این بعینه

حکم باجتماع نقیضین است و این اتفاقاً جایز نیست توضیح این مقال بر وجه اجمال آنکه محال بر سه گونه است یکی محال بالذات

چون اجتماع نقیضین و ارتفاع آنها و تکلیف بچنین محالی محالست اتفاقاً و احدی او را تجویز ننموده دوم محال عادی

یعنی چیزیکه بحسب عادت از تحت قدرت بشری خارج باشد اما فی نفسه ممکن باشد چون صعود انسان باسمان که فی نفسه امری است

ممکن

لنا انّ الامر طلب لایجاد الفعل والنهی طلب لعدمه فالجمع بینهما فی امر واحد ممتنع وتعدّد الجهة غیر مجد
مع اتّحاد المتعلّق اذ الامتناع انّما ینشاء من لزوم اجتماع المتنافیین فی شیء واحد [٢] وذلک منتفی عنه ومن
البیّن انّ التعدّد بالجهة لا یقتضی ذلک بل الوحدة باقیة معه قطعاً فالصلوة فی الدار المغصوبة وان تعدّدت
فیها جهة الامر والنهی لکن المتعلّق الذی هو الکون متحد فلو صحت لکان مأموراً به من حیث انّه احد
الاجزاء المأمور بها للصلوة والامر بالمرکب [٣] امر باجزائه ومنهیاً عنه باعتبار انّه بعینه الکون فی الدار
المغصوبة فیجتمع فیه الامر والنهی وهو متحد وقد بیّنا امتناعه فتعیّن بطلانها احتج

---

ممکن اما عادت هرگز باین جاری نشده ودر این قسم محال عامه اختلاف نموده اند در جواز تکلیف باو ونزد امامیه
رضم خلاف فی تجدد عدم جواز سیوم محالیکه نظر بذات وبحسب عادت ممکن باشد لیکن امری عارض او شود که موجب استحاله
او باشد چون سبب ترحال عدم سبب مشروط در وقت انتفاع شرائط ایشان وتکلیف بچنین محالی جایز است
اتفاقاً بلکه واقع است چون تکلیف بصلوة در وقت با عدم حصول ارادهٔ مکلّف واز قائلین بجواز تکلیف بمحال
انانکه تجویز نموده اند تعلّق امر ونهی هردو را بفعل واحد از جهت واحده علتش انست که گمان کرده اند که استحالهٔ
اجتماع وجوب وحرمت در شیء واحد از جهت واحده از قبیل قسم ثالث محال است که مختلف فیه است وجمعی دیگر از قائلین
بجواز تکلیف بمحال که تجویز نموده اند این تعلّق را سببش انست که بگمان ایشان استحالهٔ اجتماع وجوب وتحریم در شیء
واحد از جهت واحده از قبیل قسم اول محال است که تکلیف باو محال است اجماعاً واگر جهة امر ونهی متعدد باشد یعنی
فعل را دو اعتبار بوده باشد وبیک اعتبار متعلّق امر وباعتبار دیگر متعلّق نهی شود پس این قسم است که محل نزاع است
چون نماز در خانهٔ غصبی که فی نفسه از این جهت که نماز است واجبست واز این جهة که در مکان غصبی است حرامست پس کسیکه
که تجویز نمیکند تعلّق امر ونهی هردو را بچنین فعلی هر چند جهة امر ونهی دو متعدد باشد میگوید که باین نماز امر متعلّق
نیست بلکه نهی باو متعلّق است وبس این نماز حرام محض و باطل است واعادهٔ او واجبست زیراکه نماز دیگر بر او واجب است
ادا ننموده وکسی که تجویز مینماید چنین تکلیفی را این نماز را صحیح میداند از این جهة که نماز دیگر مأموربه است ادا نموده لیکن
معاقب است بسبب آنکه او در مکانی بفعل آورده که منهی عنه است لنا انّ الامر طلب لایجاد الفعل تا احتج دلیل ما بر امتناع
تعلّق امر ونهی بر سبیل اجتماع بشیء واحد بدو اعتبار اینست که امر طلب ایجاد فعلست ونهی طلب ترک اوست پس جمع میان
ایشان در فعل واحد از قبیل جمع میان نقیضین است واین محال است اجماعاً وتعدّد جهة نفعی ندارد با اتّحاد متعلّق زیراکه

[٢] وذلک لا ینفع الا بتعدد المتعلق بحیث یتعدد فی الواقع امرین هذا مأمور به م ع

[٣] وجزء الجزء جزء م ع

احتجّ المخالف بوجهين الاوّل انّ السيّد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص
ثمّ خاطه في ذلك المكان فانّا نقطع بانّه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثّاني لو امتنع
الجمع لكان باعتبار اتّحاد متعلّق الامر والنّهي اذ لا مانع سواه اتّفاقاً واللّازم باطل اذ لا اتّحاد في المتعلّقين
فانّ متعلّق الامر الصّلوة ومتعلّق النّهي الغصب وكلّ منهما يتعقّل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلّف جمعهما
مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللّتين هما متعلّقا الامر والنّهي حتّى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتّحد

---

علت امتناع لزوم اجتماع متنافيين در امر واحد است واين اجتماع متنافيين مندفع نميشود مگر در صورتيكه متعلّق امر
غير متعلّق نهی باشد بحيثيتی كه در واقع دو چيز بهم رسد كه يكی مامور به بود و يكی منهی عنه باشد و بديهی است كه تعدّد
باعتبار جهة مقتضی تعدّد واقعی نيست بلكه با تعدّد اعتباری وحدت واقعی باقيست مثلاً نماز در خانه غصبی اگرچه جهة
امر باو غير جهة نهی از وست ليكن متعلّق امر و نهی در او يكچيز است كه آن بودن در آن مكان است چه بودن در مكان
غصبی منهی عنه است اصالةً و باعتبار اينكه كون جزوی از اجزاء نماز است و تعلّق امر بنماز مستلزم تعلّق امر است بهر جزوی
از اجزای او پس مامور به هم هست پس اگر اين نماز صحيح باشد لازم می آيد كه اين بودن در مكان غصبی هم مامور به باشد
و هم منهی عنه باشد و ما پيش بيان نموديم امتناع اين را پس اين نماز متعلّق نهی است و پس او باطلست و اعادة او لازم است

---

احتجّ المخالف بوجهين الاوّل انّ السيّد اذا امر عبده احتجاج نموده اند قائلين بجواز تعلّق امر و نهی بشیء واحد بدو
اعتبار بدو وجه اوّل اينكه هرگاه مولی امر نمايد غلام خود را بدوختن جامه و نهی نمايد او را از بودن در مكان مخصوص
آن غلام آن جامه را در همين مكان بدوزد جزم داريم باينكه آن غلام هم اطاعت امر مولی نموده و هم مخالفت او نموده مطيع
است باعتبار اينكه دوختن جامه كه مامور به بود بعمل آورده و مخالفت نموده از اينجهة كه بودن در آن مكان كه منهی عنه بود
از وی صادر شده دليل ثانی ايشان اينست كه اگر ممتنع باشد اجتماع امر و نهی بدو اعتبار البتّه اين امتناع باعتبار اتّحاد متعلّق
امر و نهی است چه مانعی از اين اجتماع بغير از اتّحاد مذكور نيست اتّفاقاً و لازم باطل است زيرا كه متعلّق امر مغاير متعلّق نهی
است چه در مثال مذكور متعلّق امر نماز است و متعلّق نهی غصب است و انفكاك هر يك از ايشان از ديگری ممكن است چه
ممكن است بودن مكلّف در مكان غصبی بدون نماز و نماز گذاردن او بی بودن در اين مكان غصبی و مكلّف باختيار خود جمع
نموده نماز و بودن در مكان غصبی را باهم با آنكه ممكن بود او را جدا نمودن هر يك از ديگری پس متعلّق امر و نهی دو حقيقت
مختلف كه مكلّف باختيار ايشان را باهم جمع نموده و اختيار مكلّف باعث اين نيست كه اين دو حقيقت از دو بودن بدر روند و يك حقيقت

شوند

فيقصد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق
سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه
مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن
الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو فيها بعض جزئياته اذ هو
مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق
بالكليات باعتبار وجودها في ضمن الافراد فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة و
هكذا يقال في جهة الصلوة وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما

---

شوند تا آنكه لازم آيد كه متعلق امر و نهي يك چيز باشد والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور تا وعن الثاني جواب
از دليل اول ايشان اينست كه ظاهر در مثال مذكور اينست كه مولى از امر بدوختن جامه اراده نموده تحصيل دوختن جامه
را بهر نحوى كه اتفاق افتد هر چند در مكان منهي عنه اتفاق افتد و متضمن فعل حرامي باشد بخلاف صلوة كه مقصود
تحصيل اوست بر وجهيكه متضمن فعل حرام نباشد و حاصل اينكه اين مثال از محل نزاع خارجست چه در اين مثال قرينه
ظاهره هست بر عموم امر و محل نزاع جائى است كه قرينه نباشد بر اراده مامور به بهر نحوى كه اتفاق افتد پس اين مثال
از محل نزاع خارجست و بر تقدير تسليم كه در اين مثال قرينه ظاهره بر ارادة فعل مامور به كيف ما اتفق نباشد ميگوئيم
كه اين مثال از جهة ديگر از محل نزاع خارجست چه محل نزاع صورتيست كه متعلق امر و نهي يك چيز باشد و در اينجا
چنين نيست زيرا كه متعلق امر دوختن جامه است و متعلق نهي بودن در مكان منهي عنه است و بودن در مكان
جزو از دوختن جامه نيست تا آنكه لازم آيد كه مامور به نيز بوده باشد بخلاف نماز كه بودن در مكان جزو از مفهوم
اوست چه معتبر است در او قيام و قعود كه ايشان عبارتست از بودن در مكان مخصوص و بر تقدير تسليم كه بودن در مكان جزو
از دوختن جامه باشد و متعلق امر و نهي هر دو شود ميگوئيم قبول نداريم كه آن غلام بسبب دوختن جامه در اين مكان
مطيع و ممتثل باشد مانند نماز در مكان غصبي و دعواى حصول جزم بتحقق اطاعت او ممنوعست هرگاه معلوم نه
باشد كه مراد مولى دوختن جامه است كيف ما اتفق وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة
الا ان الكون الذي در جواب از دليل ثاني ايشان اينست كه مفهوم غصب اگر چه مغاير است با حقيقة نماز لكن بودن
در مكان كه جزو از حقيقت نماز است جزئى از جزئيات غصب است زيرا كه غصب در ضمن او متحقق ميشود پس هرگاه

چه معلوم است كه مراد مولا از جامه دوختن است كه بپوشد و ديگرى مستور او نيست منه

انّما هو الفرد الذی یوجد بنفسه ولو باعتبار الحصّة الّتی فی ضمنه من الحقیقة الکلیّة علی القول الراجح فی وجود
الکلّی الطّبیعی وکان الصّلوة الکلیّة تتضمّن کوناً کلیّاً فکذلک الصّلوة الجزئیّة تتضمّن کوناً جزئیاً فاذا اختار
المکلّف ایجاد کلّی الصّلوة بالجزئی المعیّن منها فقد اختار ایجاد کلّی الکون بالجزئی المعیّن منه الحاصل فی
ضمن الصّلوة المعیّنة وذلک یقتضی تعلّق الامر به فیجتمع فیه الامر والنّهی وهو شیء واحد قطعاً فقوله
وذلک لایخرجهما عن حقیقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصّلوة والغصب فمسلّم ولایجدیه
نفعاً اذ لانزاع فی اجتماع الجهتین وتحقّق الاعتبارین وان اراد به انّهما باقیان علی المغایرة والتّعدد بحسب
الواقع والحقیقة فهو غلط ظاهر ومکابرة محضة لایرتاب فیها ذو مسکة وبالجملة فالحکم هنا واضح
لایکاد یلتبس علی من راجع وجدانه ولم یطلق فی میدان الجدال والعصبیّة عنانه اصل اختلفوا

---

مکلّف واقع ساز دغصب را در ضمن این بودن ومکان منهی عنه خواهد بود وجهش این است که احکام تعلّق نمیگیرد
بکلیّات مگر باعتبار وجود ان کلیّات در ضمن جزئیات وهر فردی که کلّی در ضمن او یافت شود حکم ان کلّی باو تعلّق
میگیرد بحقیقة وهمچنین در جانب نماز نیز میگوییم که بودن در مکان که مامور به است در نماز اگرچه مفهوم مثبت کلّی
لیکن مراد از مفهوم من حیث هو نیست بلکه مقصود مفهوم باعتبار وجود خارجیست پس ما مور به فی الحقیقة فرد ان
مفهوم است هر چند تعلّق امر بان فرد باعتبار حصّه از ان مفهوم کلّی است که در ضمن او یافت میشود بنابر ابعد
مذهبین در وجود کلّی طبیعی و بنابر اقرب مذهبین یعنی قول بعینیّت کلّی طبیعی در خارج با افراد بطریق اولی مامور به
ان فرد خواهد بود وچنانچه مفهوم کلّی نماز متضمّن مفهوم کلّی بودن در مکان است همچنین نماز جزئی متضمّن بودن
در مکان جزئی است پس هرگاه مکلّف اختیار کند ایجاد نماز کلّی را در ضمن نماز جزئی اختیار کرده است ایجاد بودن در
مکان کلّی را در ضمن بودن در مکان جزئی که متحقّق شده در ضمن ان نماز جزئی معیّن وتحقیق این بودن جزئی در
ضمن این نماز جزئی مقتضی اینست که این بودن نیز مامور به بوده باشد باعتبار اینکه کون فی الجملة نماز از جمله اجزائه از
است که مامور به است وماموربه بودن مرکّب لازم دارد ماموربه بودن اجزاء او را پس از اختیار نمودن مکلّف این صلوة
جزئی را با این غصب جزئی که متعلّق امر بوده باشد لازم می اید اجتماع امر ونهی در ان بودن جزئی وانچه مستدلّ میگفت
که اختیار مکلّف اجتماع این نماز را با غصب بیرون نمیبرد ایشان را از دو حقیقت مختلف بودن اگر مرادش اینست که جمع
کردن مکلّف صلوة وغصب را با هم بیرون نمیبرد ان نماز را از صلوة بودن وغصب را از غصب بودن وایشان دو مفهوم متغایرند که

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدلّ في العبادات لا في المعاملات وهو مختار
جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ره انه يدل بالشرع لا باللغة
وقال الآخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا لنفيهما

بر شیء واحد، نادر قیده مسلّم است اما نفیاً یا وتلازم دیگر آنکه نزاعی نیست در اجتماع دو جهت و تحقق دو اعتبار که وصف صلوة
غصبیّت باشد در این صلوة خاص و اگر اراده کرده است که در واقع صلوة و غصب در این مقام دو امر متغایرند یعنی در
خارج دو چیز است یکی صلوة و دیگری غصب این غلطیست ظاهر و مکابرۀ محض است و هیچ صاحب شعوری در بطلان این
شکّی ندارد چنانچه معلوم شد که لازم می آید اتحاد متعلّقین در واقع و محلّ الحکم درین مسئله یعنی امتناع اجتماع امر و نهی
در شیء واحد بدو اعتبار ظاهر و روشن است و شبهه نمی ماند بر کسی که رجوع بعقل کند و رها ندهد در میدان مجادله و
عصبیّت عنان خود را اصل غرض ازین اصل تحقیق این مسئله است که هرگاه مکلّف مخالفت حکم نهی کند و منهی عنه را
بعمل آورد آیا منهی عنه فاسد خواهد بود با استحقاق عقوبت یا محض معصیت و استحقاق عقوبتست و منهی عنه صحیح است
و می باید دانست که صحت در عبادات نزد متکلّمین بمعنی حصول امتثال امر شارعست و فساد نزد ایشان بمعنی عدم حصول
امتثال است و صحت در عبادات نزد فقها عبارتست از وقوع عبادات بر وجهی که مسقط قضا بوده باشد و فساد
مقابل اوست یعنی وقوع آنها بر وجهی که مسقط قضا نبوده باشد بلکه بعد از او قضا نیز بروی واجب باشد و این دو معنی
متلازمانند چه هرگاه عبادتی مسقط قضا باشد موافق امر شارع نیز خواهد بود و هرگاه موافق امر شارع باشد مسقط قضا
نیز خواهد بود و صحت در معاملات نزد متکلّمین و فقها بمعنی ترتّب اثریست که از ایشان مقصود است بر ایشان و فساد در آنها
بمعنی عدم ترتّب اثر است مثلاً نماز صحیح آنست که واقع شود با جمیع شرایط و ارکان بحیثیتی که مکلّف از شغل ذمّه او برآید
و اعادۀ او بروی لازم نباشد و نماز فاسد آنست که خالی از یکی از شرایط و ارکان او واقع شود که موجب اعادۀ او باشد
و صحت در بیع وقوع اوست با شرایط تا بحیثیتی که اثر او یعنی انتقال مبیع از بایع بمشتری و ثمن از مشتری به بایع بر او مترتّب شود
و فساد در او وقوع است بنحوی که این انتقال بر او مترتّب نشود بسبب اخلال شرطی از شرایط او اختلفوا في دلالة النهي
على فساد المنهي عنه اختلاف نموده اند اصولیّون در اینکه آیا نهی دلالت دارد بر فساد منهی عنه اگر مکلّف آن را بفعل آورد یا نه
و قایل شده اند بسه قول اول اینکه دلالت دارد بر فساد مطلقا یعنی در عبادات و معاملات هر دو پس اگر مکلّف نماز را
در مکان غصبی بفعل آورد اعادۀ بر او لازم است و اگر بیع را بعد از نداء جمعه واقع سازد انتقال مبیع بمشتری و ثمن ببایع

لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة ومرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا

متحقق نمیشود و قول دویم اینکه دلالت بر فساد ندارد مطلقا و در مثال مذکور نماز او صحیح است و اعاده بر او لازم نیست و بیع و ثمن منتقل میشود از هریك از بایع و مشتری به دیگری و قول ثالث قول بتفصیل است بعضی دلالت دارد بر فساد در عبادات نه در معاملات و این مذهب مختار جماعتی است که از جمله ایشان محقق و شیخ ابو القسم علامه حلّی اند رضی الله عنهما و آنانکه قائلند بدلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات اختلاف نموده اند در اینکه این دلالت آیا بحسب وضع لغت است یا بحسب شرع و بعضی از ایشان که از آن جمله است سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده اند باینکه این دلالت بحسب شرعست و بس نه بوضع لغت و جمعی دیگر از ایشان قائلند بدلالت بحسب وضع لغت نیز و اقوی نزد من اینست که نهی دلالت دارد بر فساد در عبادات لغةً و شرعا و در معاملات دلالت ندارد اصلا نه لغةً و نه شرعا پس در این مقام ما را دو مدعی است یکی اینکه دلالت دارد در عبادات لغةً و شرعا و دیگری عدم دلالت در معاملات اصلا لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف قال لنا على الثانية دليل ما بر مدعا اول یعنی تحقق دلالت در عبادات لغةً و شرعا اینست که نهی لغةً و شرعا مقتضی اینست که متعلق او مفسده باشد و مراد مکلف بکسر کاف بصیغه اسم فاعل یعنی ناهی نباشد و امر مقتضی اینست که متعلق او مصلحت و مراد مکلف یعنی امر و این اقتضا ظاهر است چه امر بحسب لغت و شرع موضوعست از برای طلب فعلی که او مصلحت باشد و نهی نیز لغةً و شرعا موضوعست از برای طلب ترك فعلی که او مفسده باشد و لازم این دو معنی است اینکه یك فعل نتواند هم مامور به باشد و هم منهی عنه زیرا که امر کاشفست از اینکه مصلحت در وقوع مامور به و مطلوب امر است و نهی کاشفست از اینکه مفسده بر وقوع او مترتب است و مطلوب ناهی نیست و مصلحت و مطلوب بودن و مفسده و مطلوب نبودن متضاد اند با هم جمع نمیشوند پس مکلف هرگاه منهی عنه را بفعل آورد آن فعل نتواند که مامور به باشد و ازین لازم می آید که امتثال امر نشده باشد و مراد ما از فساد در عبادات همین معنی است ولنا على الثانية انه لو دل لكانت تاجه القائلين و دلیل ما بر مدعای ثانی یعنی عدم دلالت نهی بر فساد در معاملات اینست که اگر دلالت متحقق باشد البته یکی از دلالات ثلث خواهد بود و هیچ یك از دلالات متحقق نیست اما مطابقه و تضمن ظاهر است زیرا که این دلالت بر فساد عین معنی نهی و نه جزو اوست و اما التزام

[حاشیه:] باین معنی که لازم معنی لغوی و شرعی نهی است فساد منهی عنه باعتبار اینکه گفته شد که نهی در لغت یا بحسب شرع بر طلب ترك فعلی است که آن فعل مفسده باشد و امر طلب فعل است که او مصلحت باشد پس اگر یك فعل هم مامور به و هم منهی عنه باشد لازم میاید بسبب اینکه در لغت و شرع وضع شده امر و نهی از برای آن در یك معنی اینکه این فعل را عدم مصلحت و هم مفسده باشد پس لازم است که مامور به نباشد و منهی عنه محض باشد پس صحیح نخواهد بود منه

[حاشیه:] از عهده ... بیرون نشده باشد

ولنا على الثانيه انّه لو دلّ لكانت احدى الثلث وكلّها منتفية امّا الاولى والثانية فظاهر وامّا التزام فلانّها

مشروطة باللزوم العقلى والعرفى كما هو معلوم وكلاهما مفقود وان يدلّ على ذلك انّه يجوز عند العقلاء

فى العرف ان يصرّح بالنهى عنها وانّها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك

دليل على عدم اللزوم بيّن حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة انّ علماء الامصار فى جميع

الاعصار لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنهى فى ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم

من نفيه حكمة يدلّ عليها النهى ومن ثبوته حكمة يدلّ عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا

متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان

كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانّه مفوّت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة

اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة

بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شىء من مصلحة الصحة وامّا

---

التزام از اينجهة كه در دلالت التزام مشروطست لزوم عقلى يا عرفى چنانكه مكرر دانسته شده هر دو مفقود ند و دلالت

نهى نيز بر فساد در عبادات بر فساد منهى عنه از اينجهة است كه مامور بهم هستند و در معاملات چون مامور به نيستند

دلالت بر فساد ندارد و اينكه در اينجا دلالت دارد و در اينجا ندارد سبب همين است كه مذكور شد چه از مامور به و

منهى عنه بودن هر دو با هم لازم مى آيد اجتماع نقيضين يعنى مصلحت و مفسدة در فعل واحد واز منهى عنه بودن تنها

اين لازم نمى آيد و دليل بر اينكه منهى عنه بودن معاملات لازم ندارد فساد را اينست كه جايز است عقلا و عرفا كه

ناهى تصريح كند به نهى از بيع در وقت نداء روز جمعه و به اينكه اگر مكلف مخالفت نمايد واو را ان فعل او رود فاسد

بدون اينكه منافاتى ميان اين دو كلام بوده باشد حجة القائلين بالدلالة مطلقا تا واضح دليل قائلين به دلالت نهى

بر فساد در عبادات و معاملات بحسب شرع نه بحسب لغة بر حجة اول مدعا يعنى دلالت بر فساد شرعا دو وجه

است يكى انكه علماء جميع بلاد هميشه استدلال ميكردند بر فساد منهى عنه در جميع احكام شرعية از نكاحها و بيعها و غيرها

پس معلوم ميشود كه ايشان عرفا از نهى استنباط فساد مينموده اند در عبادات و معاملات هر دو وايضا لو لم يفسد لزم

من نفيه حكمة تا واما انتفاء و دليل دويم اينكه اگر فعل منهى عنه صحيح باشد و فاسد نباشد لازم مى آيد كه در عدم ان

فعل حكمت و مصلحتى باشد بدليل انكه نهى باو تعلق گرفته و در ثبوت ان فعل نيز حكمت و مصلحتى باشد بدليل انكه صحيح

است

(١٧٥) حاشيه مربوط به صفحه ١٧٤ ... لغت باعتبار اينكه ميگويند نهى لغت طلب ترك فعل است ... بودن منهى عنه بحسب لغت ... فعل است ... در شرع طلب ترك فعلى است كه او مفسده باشد و امر بحسب شرع طلب فعلى است كه مصلحت ... پس اگر يك فعل هم مامور و منهى عنه هر دو باشد لازم مى آيد بحسب شرع كه او هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده و اما بحسب لغت اين لازم نمى آيد چه در لغت در امر و نهى مصلحت بودن فعل و مفسده بودن او معتبر نيست

واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة
قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل
النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود
الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني
انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول
الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما

---

است ولازم يعني تحقق مصلحت در وجود وعدم او باطل است زيرا كه اين دو مصلحت اگر هر دو مساوي باشند با هم معارضه
خواهند كرد وهر دو ساقط ميشوند وجود ان فعل وعدم او هر دو مساوي خواهند بود پس نهي از و جايز نخواهد
بود زيرا كه ترك او خالي از حكمت ومصلحت واگر مصلحت ترك مرجوح باشد بطريق اولي نهي از و ممتنع خواهد
بود زيرا كه در ان قدر مصلحتي كه در ترك ست فعل نيز شريك ست وبسبب معارضه هر دو باطل ميشوند ودر فعل مصلحت
ديگر هست زياده بر مصلحت ترك ودر ترك مصلحتي نيست كه معارضه با او تواند نمود چنانچه مفروض است پس بايد كه
امر تعلق گيرد بان فعل نه نهي واگر مصلحت ترك راجح باشد صحت فعل ممتنع خواهد بود زيرا كه خالي از مصلحت است
زيرا كه در ثبوت فعل مفقود است ان قدري كه راجح است از مصلحت ترك وانقدر مصلحتي است كه مخصوص است بترك وهيچ
چيز از مصالح صحت با او معارض نميتواند شد واما انتفاء الدلالة لغة تا والجواب ودليل ايشان بر جزو ثاني مدعا
يعني عدم دلالت نهي بر فساد بحسب لغت در معاملات اينست كه فساد هر چيزي عبارتست از زوال احكام او ودر
لفظ نهي چيزي نيست كه دلالت داشته باشد لغة بر زوال احكام ومراد از زوال احكام اعدام اجزا است در عبادات
وعدم ترتب اثر است در معاملات والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء تا وعن الثاني وجواب دليل اول ايشان
اينست كه قول علما حجت نيست تا بحد اجماع نرسد وبديهي است انتفاء اجماع در محل نزاع زيرا كه اين خلاف ونزاع هميشه
ميانه علما بوده وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى تا وبما قدمنا وجواب از دليل ثاني ايشان اينست كه قبول نداريم
كه صحت معاملات بمعني ترتب اثر دلالت داشته باشد بر وجود مصلحتي در ثبوت انها چه عقل تجويز ميكند كه حكمتي ومصلحتي
در ايقاع بيع در وقت ندا نباشد وبا ان اثر بيع يعني انتقال ثمن ومثمن برا و مترتب شود بلي صحت در عبادات دلالت او
خود مصلحتي در انها معقول است زيرا كه صحت در عبادات از انجهة كه بمعني حصول امتثال است دلالت دارد بر وجود حكمتي

كه

وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على
انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك
لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي
على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة
فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على
عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في
العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر
يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي
الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق

---

که مطلوب است از عبادات چه اگر ان فعل مشتمل بر مصلحت مطلق نباشد امتثال حاصل نشده خواهد بود وبما
قدمناه في الاحتجاج تا احتج مثبتوها وازانچه ما پيش ذكر كرديم در استدلال بر اينكه نهى دلالت دارد بر فساد در
عبادات ظاهر ميشود جواب دليل ايشان از براى عدم دلالت نهى بر فساد لغة چه ازانچه ما پيش ذكر كرديم ثابت
شد كه مكلف هرگاه منهى عنه را بفعل آورد امتثال امر نكرده خواهد بود ومسقط قضا نخواهد بود واين بعينه
معنى فساد وسلب احكام است در عبادات پس عدم دلالت لغة بعمومه يعنى در عبادات [ومعاملات] هر دو ممنوعست بلى در معاملات
صورت دارد واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا تا الوجه الثاني
احتجاج نموده اند قائلين بدلالت نهى بر فساد در عبادات ومعاملات شرعا ولغة نيز بدو دليل يكى ان دليل
است كه استدلال كرده بودند قائلين بدلالت او بر فساد شرعا نه لغة وان اينست كه علماء هميشه استدلال ميكردند
بر فساد منهى در عبادات ومعاملات وقائلين بدلالت شرعا وبس جواب گفته اند از دليل ايشان كه اتفاق علما بر
معنى مقتضى نيست مگر دلالت نهى را بر فساد واما اينكه اين دلالت بحسب لغة باشد از اين اتفاق ظاهر نميشود بلكه
ظاهر اينكه استدلال فقها از نهى بر فساد باعتبار اينكه ايشان بحسب شرع از نهى فساد مى فهميدند از جهة انكه
مذكور شد دليليكه دلالت ميكند بر عدم دلالت نهى بر فساد لغة در عبادات ومعاملات وحق اينست كه استدلال

والحق ان یق لانم وجوب اختلاف احکام المتنافیات لجواز اشتراکهما فی لازم واحد فضلاً عن
تناقض احکامها سلمنا لکن نقیض قولنا یقتضی الصحة انه لا یقتضی الصحة ولا یلزم منه ان یقتضی
الفساد فمن این یلزم فی النهی ان یقتضی الفساد نعم یلزم ان لا یقتضی الصحة ونحن نقول به حجة
النافین للدلالة مطلقاً لغة وشرعاً انه لو دل لکان مناقضاً للتصریح بصحة المنهی عنه واللازم منتف
لانه یصح ان یقول نهیتک عن البیع الفلانی بعینه مثلاً ولو فعلت لعاقبتک لکنه یحصل به الملک واجیب

---

بقول علما بدون اجماع ایشان حجت نیست چنانکه مذکور شد وایشان اگرچه مصیب‌اند در قول بدلالت نهی بر
فساد لغةً در عبادات لیکن خطا کرده‌اند در استدلال باین دلیل وحق در اثبات این مدعا این دلیلست که ما اشاره کرده
با و نموده بودیم الوجه الثانی لهم ان الامر یقتضی الصحة تا والحق دلیل ثانی قایلین بدلالت نهی بر فساد لغةً وشرعاً
در عبادات و معاملات اینستکه امر مقتضی صحت مامور به است زیرا که حق و ثابت است که امر دالست بر اجزاء
مامور به بهر دو تفسیر اجزاء که یکی امتثال امر شارع و موافقت عبادت است با امر او و دیگری اسقاط قضا است
و نهی نقیض امر است پس مقتضی نقیض صحت یعنی فساد خواهد بود و جماعت اول که قایلند بدلالت مطلقا شرعا نه لغةً جواب گفته‌اند ازین
دلیل باین نحو که امر مقتضی صحت است شرعاً نه لغةً پس لازم می‌اید که نهی نیز مقتضی فساد باشد شرعاً نه لغةً
و ما باین معنی قایلیم و شما دعوی میکنید دلالت نهی را بر فساد بحسب لغت نیز و این وقتی ثابت میشود که امر نیز دلالت
کند بر صحت بحسب لغت نیز و دلالت امر برین معنی لغةً ممنوعست و چون این جواب باطلست نزد مصنف قدس سره زیرا
که مبنی است بر اینکه دلالت امر بر صحت در عبادات مخصوص بشرع باشد و همچنین موقوفست بر اینکه دلالت نهی
بر فساد نیز مطلقا بحسب شرع باشد و بر هر حال آنکه مذهب مصنف اینست که در عبادات امر بحسب لغت نیز دالست بر صحت
است و نهی دال بر فساد است خود جواب دیگر از دلیل ایشان گفته و فرموده‌اند والحق ان یقال لانم وجوب اختلاف
احکام المتنافیات تا حجة النافین یعنی قبول داریم این دو مقدمه را که نهی نقیض امر است و امر دلالت دارد بر صحت
لغةً وشرعاً لیکن قبول نداریم که واجب باشد اختلاف مقتضای نقیضین بلکه جایز است که نقیضین مشترک باشند در یک
لازم چه جای آنکه لازم باشد نقیض بودن مقتضای ایشان پس هرگاه مقتضای امر صحت باشد لازم نیست که مقتضای
نهی نقیض او باشد و بر تقدیر تسلیم که احکام نقیضین باید نقیضین باشد قبول نداریم که هرگاه امر مقتضی صحت
باشد نهی باید مقتضی فساد باشد چه هرگاه حکم امر این باشد که مقتضی صحت است لازم می‌اید که حکم نهی نقیض او باشد

(١٤) [illegible]

یعنی

واجب بمنع الملازمة فانّ قيام الدّليل الظّاهر على معنى لا يمنع التّصريح بخلافه وانّ الظّاهر غير مراد ويكون التّصريح قرينة صارفة عمّا يجب الحمل عليه عند التّجرّد عنها وفيه نظر فانّ التّصريح بالنّقيض يدفع ذلك الظّاهر وينافيه قطعًا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لما افتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذّوق السّليم قطعًا فالحقّ انّ الكلام متّجه في غير العبادات وهو الّذى مثّل به وامّا فيها فالحكم بانتفاء اللّازم غلط بيّن اذ لا مناقضة بين قوله لا تصلّ في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظّهور لا ينكرها الّا مكابر

---

يعنى حكم او اين باشد كه مقتضى صحّت نيست وعدم اقتضاء صحّت لازم ندارد اقتضاء عدم صحّت را تا آنكه لازم آيد كه مقتضى فساد باشد پس آنكه لازم مى آيد كه نهى مقتضى فساد باشد بلى لازم مى آيدكه مقتضى صحّت نباشد ما باين قائليم حجّة النّافين للدّلالة مطلقا لغة وشرعًا تا واجب دليل آنانكه نفى نموده اند دلالت نهى را بر فساد در عبادات ومعاملات لغة وشرعًا اينست كه اگر دلالت كند بر فساد البتّه اين دلالت مناقض خواهد بود با تصريح ناهى بصحّت منهىّ عنه واين تصريح جايز نخواهد بود ولازم باطلست زيراكه جايز است ناهى بگويد اين بيع را واقع مساز واگر واقع سازى ترا عقوبت ميكنم ليكن انتقال ملك بسبب او حاصل ميشود واجب بمنع الملازمة فانّ قيام الدّليل الظّاهر لا يمنع التّصريح بخلافه جواب گفته اند از دليل نافين باينكه ملازمه شما ممنوعست يعنى قبول نداريم كه اگر نهى دلالت كند بر فساد تصريح بصحّت منهىّ عنه مناقض او باشد چرا كه قيام دليل ظاهرى بر معنى مانع نيست از تصريح بخلاف او وتصريح مذ بنصوص قرينه خواهد بود بر اينكه مراد از لوازم معنى حقيقى نيست كه واجب حمل لفظ بر او نزد تجرّد از قرينه خلافست در بعض جواب احتمال نظر وارد است زيراكه مستدلّ اين نيست كه اگر نهى دلالت ظاهرى بر فساد كند لازم مى آيد كه تصريح بنقيض او جايز نباشد تا آنكه شما جواب بگوييد كه ممكن است تصريح جايز باشد باين عنوان كه حمل كنيم نهى را بر معنى مجازى بقرينه تصريح بصحّت بلكه مراد مستدلّ اينست كه بنا بر اين لازم مى آيد كه تصريح بنقيض او دافع آن ظاهر ومناقض آن باشد وحال آنكه ميانه اين قول كه اگر اين بيع را واقع سازى معاقب خواهى بود ليكن صحيحست ميانه اين قول كه بيع را واقع مساز مناقضه نيست ومنافاتى نخواهد طبيعت مستقيمه باين شاهد است پس حقّ در جواب اينست كه اين دليل در غير عبادات صحيح ونمام است چنانچه در مثال مستدلّ واقع است ليكن در عبادات حكم مستدلّ ببطلان لازم غلطست ظاهر زيرا كه مناقضه ميان اين قول كه

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق
ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال
السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك
بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة
الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى
لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا
فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ الت

---

نماز ممكن در مكان غصبي همان اين قول كه اگر نماز بگذاري در مكان غصبي صحيح ومقبول است در نهايت ظهور است

---

وهيچ عاقلي اين را انكار نكند مگر كسي كه خواهد مكابره كند المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول
تا آخر مطلب سوم از مطالب مقصد ثاني در بيان احوال عموم وخصوص لفظ عام ولفظ خاص است ودر اين چند فصل
است فصل اول در بيان احكام لفظي است كه دلالت دارد بر عموم اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه
تا آخر حق اينست كه در لغت عرب صيغه ايست كه مخصوص بعموم بوده باشد يعني كه موضوع باشد از براي عموم
وبس بحيثيتي كه اراده جميع افرادش بعنوان حقيقت واراده بعضي از افراد او ودون بعضي ديگر بعنوان مجاز
باشد واين اختيار شيخ طوسي ومحقق وعلامه واكثر محققين است وقايل شده اند سيد مرتضي رضي الله عنه و
جماعتي ديگر باينكه از براي عموم لفظي موضوع نيست كه هر گاه استعمال شود در غير عموم مجاز بوده باشد بلكه هر
لفظي را كه دعوي نمايند كه از اين قبيل است مشترك لفظي ميدانند ميان خصوص وعموم وتصريح نموده سيد رضي الله
عنه بر اينكه اين صيغها در لغت مشترك است ميان عموم وخصوص ونقل شده در عرف شرع بعموم چنانكه ميگفت كه امر
در لغت مشترك است لفظا ميانه وجوب وندب ودر عرف شرع نقل شده بوجوب وجمعي ديگر قايل شده اند باينكه
هر صيغه كه طايفه اولي دعوا نمايند كه موضوع از براي عموم است وبس وحقيقت در خصوص است واستعمال ميشود

---

در عموم مگر بعنوان مجاز لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا دليل ما بر وجود
لفظ مختص بعموم لغة اينست كه مولي هر گاه بغلام خود بگويد لا تضرب احدا از لفظ احدا باعتبار اينكه نكره است در

حاشيه ص ۱۷۹

عه يعني مستدل در دليل لازمه گفت كه اگر نهي لازم فساد كند لازم مي‌آيد كه تصريح بصحت مناقض مدلول نهي شود ولازم باطل زيرا كه مناقضه نيست ميانه تصريح بصحت منهي عنه ومدلول نهي وما در عبادات قبول داريم كه مناقضه باشد ميان تصريح بصحت عبادت ونهي از او منه

عه چه اين قول كه نماز صحيح ومقبول است نقيض آنست كه اين نماز مأمور به ومطلوب شرعي نيست از او نقيض است كه [illegible] واين موجب اجتماع نقيضين است در امر واحد چنانچه گذشت منه

المدّعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رأيت الناس كلّهم اجمعين مؤكّداً للاشتباه
وذلك باطل بيان الملازمة انّ كلّاً واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدالّ على شيء
يتأكّد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس هنا آكد عند التكرير وامّا بطلان اللازم فلانّا نعلم ضرورة
انّ مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتجّ القائلون بالاشتراك بوجهين
الاوّل انّ الالفاظ التي يدّعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارةً وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في
الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انّه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انّها لو كانت
للعموم لعلم ذلك امّا بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرّده في الوضع وامّا بالنقل والآحاد منه
لا يفيد اليقين ولو كان متواتراً لاستوى الكلّ فيه والجواب عن الاوّل انّ مطلق الاستعمال اعمّ

---

سیاق نفی عموم فهمیده میشود عرفاً حتّی اینکه اگر ان غلام یک کس را بزند او را عاصی میشمارند و میگویند مخالفت
مولی نموده و تبادر از علامات حقیقت است و هرگاه عرفاً حقیقت در عموم باشد لغةً نیز حقیقت در عموم خواهد بود
چرا که اصل عدم نقل لفظ است از معنی لغوی چنانکه مکرّر مذکور شد پس نکره در سیاق نفی حقیقت در عموم است
و این مطلب ما ثابت شد و دلیل دیگر بر مدّعای ما اینکه مثل لفظ کلّ و جمیع و غیر اینها از الفاظی که ما دعوا
مینماییم که مختصّ بعموم است اگر مشترک لفظی باشد میان عموم و خصوص چنانچه مدّعای خصمست لازم
می آید که لفظ کلّهم اجمعین در این قول که رایت الناس کلّهم اجمعین باعث تاکید اشتباهی شود که از لفظ الناس
حاصلست و لازم باطلست پس ملزوم نیز باطل خواهد بود بیان ملازمه اینکه کلّ و اجمعین مشترکند نزد خصم که
قائلست باشتراک این صیغها در عموم و خصوص چنانچه لفظ الناس مشترکست میان عموم و خصوص و هر لفظی که
دلالت کند بر معنی مؤکّد میشود بتکریر آن لفظ پس لازم می آید که بسبب تاکید اشتباه زیاده شود و امّا بطلان لازم
زیراکه بالضّرورة میدانیم که مقصود اهل لغت در این تاکیدات زیادتی ایضاح و رفع اشتباه است و حاصل آنکه چون
الناس معرّف باللام احتمال آن داشت که مراد از وی عموم جمیع افراد انسان باشد و احتمال آن نیز داشت که مراد
بعضی از افراد باشد و چون مقصود قایل جمیع افراد است و را مؤکّد میسازد بکلّ و اجمعین تا رفع اشتباه و احتمال
خلاف مقصود بشود پس اگر این دو لفظ نیز مشترک باشد لازم می آید که اشتباه و احتمال خلاف مقصود مؤکّد شود
جواب ازین استدلال ممکن است خصم را باین روش که این الفاظ ممکن است که مشترک باشند میان عموم و خصوص و در

اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازاً
اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى
من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعاً له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى
ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم
فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون
العموم مراداً ولا داخلاً فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضاً

---

هرجا از اين دو معنى مستعمل شوند با قرينه پس هر گاه در تاكيد مستعمل شوند محمول بر عموم اند بقرينه اينكه مقصود
اهل لغت از تاكيد دفع اشتباه است احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي تا د الجواب احتجاج
نموده اند قائلين باشتراك اين صيغها ميان عموم و خصوص لفظاً بدو دليل اول اينكه الفاظيكه دعوى نموده ميشود
كه موضوعند از براى عموم و بس گاه مستعمل در عموم مند و گاه در خصوص بلكه استعمال انها در خصوص بيشتر است
و ظاهر استعمال لفظ در دو معنى اينستكه حقيقت در هر دو معنى باشد چنانكه پيش گذشت و دليل ثاني ايشان
اينست كه اگر اين الفاظ حقيقت در عموم باشند و بس لازم خواهد بود كه اين اختصاص معلوم باشد يا بدليل عقل
و اين محال است چرا كه عقل بتنهائى دخل در معرفت وضع لغات ندارد چه اوضاع الفاظ سماعيند و يا بدليل
نقل و نقل يا بعنوان خبر واحد است يا بطريق تواتر افاده يقين نميكند بلكه مفيد ظن اند و بس و اين مسئله يقيني
است نه ظني و تواتر نيست زيرا كه اگر متواتر ميبود مي بايست كه خلافي در اين مسئله نباشد و همه اصوليين قائل باشند
باختصاص اين الفاظ بعموم و حال انكه خلاف واقع است والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من
و جواب از دليل اول ايشان اينستكه قبول داريم كه اين الفاظ در عموم و خصوص هر دو مستعمل ميشوند لكن ميگوئيم
كه مطلق استعمال اعم است از اينكه بعنوان حقيقت باشد يا بطريق مجاز و متبادر از اين صيغها نزد مجرد از قرائن خصوص
عموم است و بس و تبادر از علامات حقيقت است پس استعمال انها در خصوص بعنوان مجاز خواهد بود نه بعنوان حقيقت
و الاشتراك خواهد بود لفظاً ميان عموم و خصوص و مجاز بهتر است از اشتراك هر گاه دليلي بر اشتراك نباشد و
جواب از دليل ثاني ايشان اينكه منحصر بودن طريق معرفت اوضاع لغات در دليل عقلي و نقلي ممنوع است زيرا كه
تبادر معنى از لفظ نيز نزد اطلاق و تجرد او از قرينه دليلست بر اينكه لفظ موضوعست از براى آن معنى و ما بيان نموديم

> يعني اين مسئله از مسائل علم اصول است مسائل اصول از قبيل مسائل كلام است كه مقصود حصول يقين است بمطلب و جزم باو و هر چند اين اعتقاد و جزم بمطابق واقع نباشد بخلاف مسائل علم فقه كه ظني اند يعني مقصود از استدلال بر مطلوب ظن بمطلب است نه جزم

وایضاً اشتهر فی الالسن حتی صار مثلاً انه ما من عام الا و قد خص و هو وارد علی سبیل
المبالغة والحاق القلیل بالعدم والظاهر یقتضی کونه حقیقة فی اغلب مجاز فی الاقل تقلیلاً للمجاز. الجواب

که متبادر از این صیغها عموم است و نیز بجز من ذهب الی ان جمیع الصیغ حقیقة فی الخصوص تا وایضاً دلیل جمعی
که قائلند باختصاص این صیغها بخصوص لغةً اینست که خصوص متیقن است چرا که این صیغها اگر موضوع عند
از برای خصوص او مراد خواهد بود و اگر موضوع باشد از برای عموم خصوص داخل در مقصود خواهد بود
پس بر هر تقدیر ثبوت او لازم خواهد بود بخلاف عموم که او مشکوک فیه است که آیا مراد هست از این صیغها یا
نه زیرا که گاه باشد که موضوع باشد از برای خصوص نه عموم پس عموم مقصود متکلم نخواهد بود و داخل در
مقصود او نیز نخواهد بود پس که دانستند این صیغها را حقیقة در خصوص که متیقن است بهتر است از حقیقة
دانستن انها را در عموم که مشکوک فیه است وایضاً اشتهر فی الالسن حتی صار مثلاً انه ما من عام الا و قد خص و هو
وارد علی سبیل المبالغة تا والجواب و دلیل دیگر بر مدعای قائلین باختصاص این صیغها بخصوص اینکه مشهور
شده در زبانهای جمیع حتی اینکه مثل شده که ما من عام الا و قد خص منه یعنی هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص
یافته و این مثل از باب مبالغة وارد شده و از قبیل ملحق کردن بعدم عموماتی است که بر عموم خود باقیند بعلت اعتبار
قلت انها نسبت بعمومات مخصصة والا تبار است که عام بر عموم خود باقیست پس ملخص این مثل اینست که اکثر
عمومات تخصیص شده اند و عامی که بر عموم خود باقی باشد قلیل است و ظاهر مقتضی اینست که لفظ عام حقیقة در
اغلب یعنی خصوص باشد و مجاز باشد در اقل که عموم است تا آنکه مجاز کمتر از حقیقة باشد و ان تخفیفی که مقصود
نمود درین مثل که گفتنا این مثل از باب مبالغة وارد شده مندفع میشود اعتراضاتی که بر او وارد است ظاهراً اول
اینکه ظاهر این مثل مقتضی اینست که هر عامی تخصیص یافته باشد پس لازم می آید که صدق این مثل مستلزم کذب خود
باشد چه صدق این مستلزم اینست که جمیع عمومات مخصص باشد و از جملهٔ عمومات همین مثل است پس باید که این مثل
نیز مخصص باشد و از تخصیص این مثل لازم می آید که هر عامی تخصیص نیافته باشد بلکه بعضی از عمومات مخصص شده باشند
پس از صدق این مثل کذب خودش لازم آمد و اعتراض ثانی بر این مثل اینست که هیچ یک از عمومات بر عموم خود باقی
هست یا نه بلکه همه تخصیص یافته اند و بر هر تقدیر این مثل کاذبست بر تقدیر اول ظاهر است و بر تقدیر ثانی چنانکه
در اعتراض اول دانسته شد و اعتراض ثالث اینکه این مثل یا کاذبست یا مفید فایدهٔ نیست زیرا که اگر عموم این مثل بجای

والجواب امّا عن الوجه الاوّل فبانّه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انّه معارض بانّ
العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلّم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره
ممّا يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر وامّا عن الاخير فبانّ احتياج خروج البعض عنها الى
المخصّص مخصّص ظاهر في انّها للعموم على انّ ظهور كونها حقيقة في الاغلب انّما يكون عند عدم
الدليل على انّها حقيقة في الاقلّ وقد بيّنّا قيام الدليل عليه هذا مع انّ المسلّم مثل هذه الشهرة من الوهن اصل

---

خود باقی نیست لازم می‌آید که کاذب باشد واگر بر عموم خود باقی نیست بلکه مراد اینها واینست که بعضی از عمومات تخصیص
یافته‌اند این مثل بی‌فایده خواهد بود زیرا که هر احدی قائل است باینکه بعضی از عمومات مخصّص اند ووجه دفع این
اعتراضات بعد از این تحقیق ظاهر است چرا که ما حصل این مثل اینستکه اکثر عمومات مخصّص شده اند که از جمله عمومات
مخصّصه همین مثل است وبنای اعتراضات همه بر این بود که این مثل ظاهرش که عموم منه مراد باشد وهمچنین دفع
میشود از این تحقیق اعتراضیکه بر مستدلّ وارد است وملخّص او اینست که ظاهر این مثل مقتضی است که عموم معدله
باشند مغلوب وقلیل پس قول او که ظاهر مقتضی است که لفظ عام حقیقت در اغلب مجاز در اقلّ باشد فاسد است
بلکه مناسب این بود که بگوید وظاهر اینست که لفظ عام حقیقت باشد در معنی که همیشه در وی مستعمل میشود که خصوص
است نه در عمومی که هرگز در وی مستعمل نشده والجواب امّا عن الوجه الاوّل تا وامّا عن الاخیر وجواب از دلیل اوّل
قائلین بوضع این صیغها از برای خصوص دو بر اینست که این دلیل مقتضی اثبات لغت است بترجیح عقلی واین جائز نیست
زیرا که لغات سماعیند با اینکه ترجیح خصوص بر عموم بوجه مذکور معارضه کرده میشود بترجیح عموم بر خصوص
باعتبار اینکه عموم احوط است چرا که محتمل است که مراد متکلّم از این صیغ عموم باشد پس اگر حمل نمائیم این الفاظ
بر خصوص بعضی از افراد لازم می‌آید که ضایع ومهمل نموده باشیم باقی افراد انها را واین جواب خالی از نظری نیست
چرا که این جواب تمام نیست مگر در امر ایجابی ونهی چون صم ایام شهر رمضان ولا تاکل فیها چه اگر مکلّف حمل کند ایام
را بر خصوص ده روز از او مثلا ودر باقی ایّام او افطار کند بعضی از روزهائی که داخل در عموم است ضایع کرده خواهد
بود وامّا در صورت اباحت حکم بر عکس است مثل کل الطعام که احوط عمل بر خصوص است زیرا که اگر مکلّف طعام معرّف
بلام را حمل بر عموم نماید گاه باشد که منجر شود بخوردن حرام وامّا عن الاخیر فبانّ احتیاج خروج البعض عنها تا اصل
واما جواب از دلیل ثانی ایشان پس وجه دو روش گفته شده اوّل معارضه با این دلیل یعنی اقامت دلیلی بر نقیض مدّعا و یا

اصل الجمع المعرّف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الاصحاب ومحققوا
مخالفينا على هذا ايضاً وربّما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم وهو شاذّ ضعيف لا التفات اليه واما
المفرد المعرّف فذهب جمع من الناس الى انّه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم
افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا

---

طريق كه چون در بيرون كردن بعضى از افراد مدلول اين صيغها محتاجيم بمخصص معلوم ميشود كه اين صيغ حقيقت
در عموم‌اند در خصوص والا در اخراج اين افراد احتياج بمخصص نبود بلكه در حمل بر جميع افراد احتياج بقرينه ميبود
و در وش ثالث جواب نقضى تفصيلى است يعنى منع ان مقدمه مستدل كه لفظ هر گاه غالب شود در معنى ظاهر اينست كه
ان لفظ حقيقت در ان معنى باشد و ملخص منع اينكه اين ظهور را مطلقا قبول نداريم بلكه اين ظهور وقتى است كه
دليلى نباشد كه اين لفظ حقيقت در معنى ديگر و ما پيش اقامت دليل نموديم براينكه اين الفاظ حقيقت‌اند در عموم با
اينكه تمسك شد بعدم اثبات مسئله اصولى بشهرت اين مثل بسيار ضعيف است چه مثل مفيد ظن است و دليل مسئله اصولى بايد
مفيد يقين باشد اصل الجمع المعرّف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد تا آخر جمعيكه معرّف باداة تعريف باشد خواه
جمع قلت و خواه جمع كثرت و خواه جمع سالم باشد و خواه جمع مكسر مفيد عموم است حقيقة هر گاه معهودى در خارج
ميان متكلم و مخاطب نباشد و اگر قرينه عهد باشد اشاره بهمان معهود خواهد بود و افاده عموم نخواهد كرد و در
اين حكم مخالفى از اماميه رضوان الله عليهم نيافتيم و محققين عامه نيز باين قائل شده‌اند و مخالفت ننموده‌اند با
ما مگر بعضى از ايشان كه اعتمادى بقول ايشان نيست و قول ايشان شاذ و ضعيف است بمرتبه كه قابليت ندارد كه
كسى ملتفت اثبات و نفى او شود ليكن در كيفيت عموم او خلاف شده كه آيا مفيد عموم هر فرد است از قبيل مفرد يا
مفيد عموم هر جماعت هر جماعت است و يكى دو تا از وى خارج‌اند و تحقيق او منوط است بر تفصيلى تمام كه اين مقام
گنجايش او ندارد و اما مفرد معرّف باداة تعريف پس جمعى از اصوليين قائل شده‌اند باينكه او نيز افاده عموم ميكند حقيقة
و محقق رضى الله عنه اين مذهب را بشيخ طوسى قدس سره نسبت داده و جمعى ديگر قائل شده‌اند باينكه مفيد عموم نيست حقيقة
بلكه مجاز است در عموم و اين مذهب را محقق و علامه رضى الله عنهما اختيار نموده‌اند و اين نزديكتر است بصواب
و بايد دانست كه مراد مصنف قدس سره و ساير قائلين باينكه مفرد معرّف بلام حقيقت در عموم نيست اينست كه از قبيل ساير الفاظ
عموم نيست كه هر گاه مجرد از قرينه خصوص باشد مفيد عموم باشد حقيقة و اگر قرينه خصوص باشد مستعمل در خصوص

شود

لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانّه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطّردا وهو منتفٍ قطعاً احتجّوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك النّاس الدّرهم البيض والدّينار الصّفر الثّاني صحّة الاستثناء منه كما في قوله تعالى انّ الانسان لفي خسرٍ الّا الّذين آمنوا واجيب

شود مجازاً بلكه كاه مستعمل در عموم ميشود حقيقةً چون مفرد معرّف بلام استغراق وكاه مفيد خصوص است حقيقةً چون معرّف بلام عهد وكاه مراد از وى غير عموم وخصوص است بلكه مقصود ازو حقيقت من حيث هي است چون معرّف بلام حقيقت ومفصّل اين اجمال انكه مفرد معرّف بلام بنا بر مشهور ميان علماء معانى وبيان مشتركست لفظاً ميان معرّف بلام عهد خارجى كه اشاره بفرد معيّنى است از حقيقت مدخولش چون ادخل السّوق هركاه بازارى معهود بوده باشد ميان متكلّم ومخاطب ومعرّف بلام جنس واين قسم مشترك معنوى است ميان معرّف بلام حقيقت كه اشاره بحقيقت مدخول خود است من حيث هي چون الرّجل خير من المرأة ومعرّف بلام عهد ذهنى كه اشاره بفرد غير معيّنى است از ان حقيقت چون ادخل السّوق هركاه بازارى معهود نباشد ومعرّف بلام استغراق كه اشاره بحقيقت است باعتبار وجود در ضمن جميع افراد چون انّ الانسان لفي خسر الّا الّذين آمنوا پس استعمال او در هر يك از اين چهار معنى بعنوان حقيقت محتاج بقرينه است وهر يك احتمال كه استغراق است مفيد عموم است ودر باقى احتمالات مفيد عموم نيست نه حقيقةً ونه مجازاً لنا عدم تبادر العموم تا احتجّوا دليل ما بر اينكه مفرد معرّف بلام حقيقت در عموم نيست اينكه متبادر بفهم از وى عموم نيست وعدم تبادر منافى حقيقت است وديكر انكه اكر حقيقت در عموم باشد لازم مى ايد كه استثناء از وى جايز باشد در جميع مفردات معرّف بلام چراكه شرط استثنا يعنى دخول مستثنى در مستثنى منه متحقّق خواهد بود وحال انكه استثناء از هر مفردى معرّف بلام صحيح نيست چنانچه در معرّف بلام عهد وحقيقت احتجّوا بوجهين احدهما تا واجيب احتجاج نموده اند قائلين باينكه مفرد معرّف بلام حقيقت در عموم است بدو وجه يكى انكه جايز است موصوف ساختن او را بجمع چنانچه واقع شده در اين قولى كه حكايت نموده اند از بعضى فصحا كه اهلك النّاس الدّرهم البيض والدّينار الصّفر چه البيض والصّفر كه جمع معرّف بلام ومفيد عموماند قطعاً صفت مفرد معرّف بلام واقع شده ومطابقه ميان موصوف وصفت مقتضى اينستكه ان مفرد نيز مفيد عموم باشد دليل ثانى اينكه صحيح است استثناء وقوع صحيحست كه مفرد معرّف بلام مقتضى عموم باشد تا انكه مستثنى داخل در مستثنى منه نبود وشرط صحّت استثنا كه دخول مذكور است متحقّق باشد واجيب عن الاوّل بالمنع من دلالته على العموم تا فافهم

استثنى منه
ع

استثناء مفرد معرّف بلام چون انّ الانسان لفي خسر الّا الّذين آمنوا
واين
ع

واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع
مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين
نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه
واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم
فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي
هذا من شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فافهم

---

دجواب گفته شده از دليل اول ايشان اينست كه قبول نداريم كه وصف مفرد معرف بلام بجمع دليل باشد بر اينكه مفرد
مفيد عموم است چرا كه مدلول لفظ عام هر فرد فرد است ومدلول جمع معرف بلام جنس مجموع افراد است وميانه
مجموع من حيث المجموع وهر فرد فرد فرق بسيار است وهمچنين جواب از دليل ثاني ايشان گفته اند كه الانسان در قول
خداي عز وجل مجاز است در عموم مستعمل شده بقرينه استثنا ودليل بر اينكه مجاز است در عموم نه حقيقت اينست كه جواز استثنا
مطرد نيست ودر هر دو جواب بحثي وارد است اما جواب دليل اول زيرا كه بناي اين جواب بر اينست كه عموم جمع باعتبار
شمول هر فرد فرد نباشد چنانچه عموم مفرد باين اعتبار است بلكه باعتبار شمول مجموع من حيث المجموع باشد واين خلاف
تحقيق است چنانكه در موضع خود يعني علم معاني و بيان تحقيق شده كه عموم جمع نيز مثل عموم مفرد است واما ضعف
جواب از دليل ثاني زيرا كه ظاهر اينست كه انكار نتوان كرد اين را كه مفرد معرف بلام افاده عموم ميكند حقيقة در بعضي
از موارد استعمالات وچگونه اين را انكار توان نمود وحال آنكه در دلالت ادات تعريف بر استغراق بعنوان حقيقت
وبودن استغراق يكي از معاني ادات تعريف خلافي ظاهر نيست ميان اهل عربيت پس انكار نمودن اينكه لفظ الانسان
در آيه كريمه حقيقت در عموم است صورتي ندارد پس بهتر اينست كه در جواب از هر دو دليل قائلين باينكه مفرد مفيد
عموم است بگوييم كه ما در اين نزاع نداريم كه گاه معرف بلام مفرد مفيد عموم مي باشد چنانچه در معرف بلام استغراق
بلكه نزاع حرف ما اينست كه مطلق مفرد معرف بلام دلالت نميكند بر عموم حقيقة بحيثيتي كه اگر استعمال شود در غير
مجاز بوده باشد از قبيل صيغهاي عموم كه اين حال دارند وبديهي است كه هيچ يك ازين دو دليل اثبات اين نوع دلالت
نميكند بلكه اثبات ميكنند آن معني اول را كه ما نزاع در او نداريم يعني هر دو دليل افاده ميكنند اين را كه گاه مفرد معرف

بلام

محصل اين جواب اينكه از وصف مفرد تحقيق بلام بجمع معرف بلام ودلالت ميكند بر عموم مفرد كه جمع معرف بلام مفيد عموم بوده باشد چه در اين صورت مطابقه ميان موصوف وصفت مقتضي آنست كه مفرد معرف مفيد عموم باشد ليكن جمع معرف مفيد عموم نيست چه مدلول او مجموع افراد من حيث المجموع است ومدلول لفظ عام است كه مفيد هر فرد فرد بوده باشد وميان اين دو معني فرق بسيار است منه

١٨١) فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالباً على
ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ص ع اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام
الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم آنفاً وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع
الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد
من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين
في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احداً تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في تحرير هذا
البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك اصل ع

بلام حقیقت در عموم باشد و ما بین این قائلیم چنانچه در مفرد معرف بلام استغراق فایده مهمه حیث علمت ان الغرض
من نفی دلالة المفرد المعرف تا اصل این فایده است که بسیار اهتمام بدانستن او هست چون دانستی که مقصود از عدم
دلالت مفرد معرف بلام بر عموم اینست که او از قبیل صیغهای هست که موضوعند از برای عموم نه اینکه هرگز افاده
عموم نمیکند پس بدانکه قرینه حالیه متحقق است در احکام شرعیه غالباً بر ارادهٔ عموم از مفرد معرف بلام در جاییکه تعریف
از جهه عهد خارجی نباشد چنانکه در قول خدای عز و جل واحل الله البیع وحرم الربوا وقول رسول الله صلی الله علیه و آله
اذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیء که تعریف البیع والربوا از برای استغراق است و مراد حلیت هر فرد از افراد بیع
و حرمت هر فرد از افراد ربا است و همچنین مراد از الماء در حدیث هر فرد از افراد آب است و قرینه بر اینکه مراد عموم
است در آیه و حدیث اینست که ممتنع است که مراد ماهیت و حقیقت بیع و ربا و آب باشد زیرا که احکام شرعیه تعلق نمیگیرد
بماهیات کلیه مگر باعتبار وجود آنها چنانکه بخبر دانسته شد و در این صورت یا مراد وجود آن حقایق است در ضمن جمیع
افراد یا در ضمن بعضی غیر معین از افراد لیکن ارادهٔ بعض غیر معین منافیست با حکمت چرا که معنی ندارد حلال کرده شدن
بیعی از بیعها و حرام کرده شدن فردی غیر معین از ربا و نجس نشدن مقدار کر غیر معین از آبها زیرا که هر چه مکلف
مامور است بارتکاب او یا اجتناب از او میباید که معلوم مکلف بوده باشد و همچنین در غیر این دو موضع از مواضع
قرآن مجید و حدیث نبوی و ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین بسیار مستعمل شده مفرد معرف بلام در معنی عموم و

اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم على افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين المجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجل ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعاً فعلم كونها مرادة وبقى ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ على ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل فزاد من وافقه من العلماء انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب

---

استغراق باقرار اين حالت ومقابلة بين دو همه ان مواضع متعين است اراده جميع افراد واين بعينه معنى عموم است مقيد بدين احد برا كه اين معنى را يا فته باشد ان متقدمين اصحاب بغير از محقق قدس سره كه او در اخر اين بحث فرموده كه اگر گفته شود كه در جائى مصرعه معرف بلام واقع شود در كلام حكيمى و معهودى نباشد پس قرينه حال ان مفرد دلالت ميكند بر استغراق بايد او را كسى انكار نكند اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل اكثر علما باين قائلند كه جمع نكره افاده عموم نميكند بلكه بايد او را حمل نمود بر اقل مراتب جمع كه سه است يا دو و بنا بر خلاف كه خواهد امد بعضى قائل شده اند باينكه او افاده عموم ميكند واين قول را محقق قدس سره از شيخ طوسى رضى الله عنه نقل نموده باعتبار اينكه حكمت مقتضى اينست كه اگر مراد اقل مراتب بوده باشد قرينه بر او اقامت نمود پس هر گاه مجرد از قرينه باشد بايد او را حمل بر جميع مراتب نمود لنا القطع بان رجالا مثلا بين المجموع صالح تا حجة الشيخ دليل ما بر اينكه جمع نكره مفيد عموم نيست اينست كه جزم داريم باينكه صيغه رجال در صلاحيت داشتن او هر جمعى از جموع را بر سبيل بدليت از قبيل رجل است در اينكه صلاحيت هر واحد از احاد دارد پس چنانچه رجل افاده عموم احادى نميكند كه اين رجل شامل او است همچنين رجال افاده عموم جمعها نميكند كه اين رجال شامل او است نميكند بلى اقل مراتب جمع كه سه است يا دو البته داخل است و مراد است پس معلوم ميشود كه او مراد است از اين لفظ و ما سواى او از مراتب جموع مشكوك فيه است كه ايا داخل هست و يا نه و تا قرينه بر ان مراتب نباشد حمل لفظ بر انها صحيح نيست حجة الشيخ على ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم دليل شيخ رضى الله عنه بر اينكه جمع نكره مفيد عموم است اينست كه اين جمع نكره چون دلالت دارد بر اقل مراتب جمع و اكثر مراتب او كه جميع افراد است و هر گاه از حكيمى صادر شود پس اگر مراد اقل مراتب باشد لازم است بر حكيم بيان او

نيز اگر اقل داخل است در جميع احتمالات پس اگر مراد از رجال اقل مراتب باشد كه سه است يا مرتبه بعد از او كه چهار است يا مرتبه بالاتر كه پنج است يا بالاتر كه شش است و على هذا القياس تا جميع افراد بهر تقدير سه داخل است در حكم

والجواب عن احتجاج الشيخ امّا اولاً فبالمعارضة بانّه لو اراد الكلّ لبيّنه ايضاً وامّا ثانياً فلانّ الاثم
عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقلّ المراتب مراداً قطعاً وفيه نظر والتّحقيق انّ اللّفظ لمّا كان موضوعاً
للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملاً للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة
للمعاني المشتركة الّا انّ اقلّ مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقناً ويبقى ما عداه مشكوكاً
فيه الى ان يدلّ دليل على الارادة ولا يخفى في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام
الاخير وهو كلام العامة الّذي وافق للشيخ فانّا نمنع كون اللّفظ حقيقة في كلّ مرتبة وانّما هو للقدر
المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلّمنا كونه حقيقة في كلّ منها لكان الواجب
ح التّوقّف على ما هو التّحقيق من انّ المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الّا بالقرينة وانّ استعماله
في جميعها لا يكون الّا مجازاً فيحتاج في الحمل عليه الى الدّليل فايدة

---

بنصب قرينه وچون قرينه نيست واجبست حمل او بر جميع افراد ونيز ابن دليل راشيخ باعلماى عامه ذكر نموده اند كه موافقت كرده اند
باشيخ از علماى عامه اين دليل ذكر ثابت شده است لغةً اطلاق جمع نكره بر هر مرتبه از مراتب جمع ما كه سه و چهار
و پنج و شش و هفت و هشت است تا جميع افراد پس اگر حمل كنيم او را بر جميع افراد حمل نموده خواهيم او را بر جميع حقايق او
پس اين حمل اولى است از حمل بر يك حقيقت كه اقلّ مراتب اوست والجواب عن احتجاج الشيخ امّا اولاً فبالمعارضة بانّه
لو اراد الكلّ لبيّنه تا والتّحقيق وجواب از احتجاج شيخ رضى الله بدو روش گفته شده يكى معارضه يعنى اقامت دليلى
بر خلاف مدّعاى او بانيطريق كه اگر مراد متكلّم حكيم جميع افراد باشد لازم است بر او بيان اين معنى بنصب قرينه
كه دلالت كند بر جميع افراد وچون قرينه نيست معلوم ميشود كه مراد او جميع افراد نيست بلكه اقلّ مراتب است
وديگرى منع ان مقدمه كه ميگفت قرينه نيست كه دلالت كند بر اينكه مراد اقلّ مراتب است وسند منع اينست كه
از جهت قرينه همين كافيست كه مقصود بودن اقلّ مراتب جمع قطعى است چنانكه گذشت ودر اين جواب بحثى وارد است
زيرا كه مراد مستدلّ اينست كه اگر متكلّم حكيم از اين جمع اقلّ مراتب باشد بايد قرينه نصب كند كه مانع از اراده جميع افراد
باشد وچون قرينه مانعه از اراده جميع افراد نيست بايد او را حمل بر جميع افراد نمود وقطعى بودن اقلّ مراتب اگرچه
قرينه اراده اقلّ ميشود لكن مانع از اراده جميع افراد نيست چه ممكن است كه جميع افراد مراد باشد ودر ضمن او اقلّ
مراتب نيز مراد باشد والتّحقيق انّ اللّفظ لمّا كان موضوعاً تا وبهذا در تحقيق مقام ميفرمايند كه واقع احتجاج شيخ رضى

فایدةٌ اقلّ مراتب صیغة الجمع الثّلثة علی الاصحّ وقیل اقلّها اثنان لنا انّه یسبق الی الفهم عند اطلاق هذه الصّیغة بلا قرینة الزّاید علی الاثنین وذلک دلیل علی انّه حقیقة فی الزّاید کما هو معلوم من انّ علامة المجاز تبادر غیره الجمع

الله عنه بشود اینست که لفظ جمع نکره چون موضوعست از برای مفهوم مطلق جمع که مشترکست معنی میان جمیع افراد وخصوص هر مرتبه دیگر از مراتب جمع پس جمع نکره نزد اطلاق وعدم قرینه احدی از ان مراتب احتمال عموم و خصوص هر یک دارد چون سایر الفاظی که موضوعند از برای معانی مشترکه میان افراد متعدده مثل نزد اطلاق احتمال هر یک از ان افراد دارند لیکن اراده اقلّ مراتب خصوص که اقلّ جمع است قطعی است باعتبار انکه داخلست در هر مرتبه از مراتب جمع وما عدای اقلّ از مراتب او مشکوک فیه است واراده او قطعی نیست مگر انکه دلیلی از خارج دلالت کند بر اراده او واین منافاتی با حکمت حکیم ندارد چنانچه شیخ دعوی مینمود وبهذا تظهر الجواب عن الکلام الاخیر فانّا نمنع کون اللّفظ حقیقة فی کلّ مرتبة اصل واز تحقیق ما که جمع نکره موضوعست از برای مفهوم جمع که مشترک معنوی است میان عموم وخصوص ظاهر میشود جواب از دلیل ثانی ایشان که بعضی از عامّه ایراد نموده بودند زیرا که قبول نداریم که لفظ جمع حقیقت باشد در هر مرتبه از مراتب تا انکه حمل بر جمیع افراد حمل بر جمیع حقایق باشد بلکه موضوعست از برای قدر مشترک میان این مراتب که عبارتست از مفهوم مطلق جمع است پس لفظ جمع دلالت بر هیچ یک از این مراتب ندارد مگر با قرینه وبر تقدیر تسلیم که مشترک لفظی وحقیقت باشد در هر مرتبه از ان مراتب انچه لازم می اید در بنصورت اینستکه نزد اطلاق جمع باید توقّف نمود وحمل نمود او را بر هیچ مرتبه از مراتب بدون قرینه چرا که ثابت شد که مشترک را حمل بر هیچ یک از معانی او نمیتوان نمود تا انکه قرینه بر یکی از ان معانی ظاهر شود واین نیز ثابت شده که استعمال مشترک در جمیع معانی بعنوان مجاز است وحمل لفظ مشترک بر او محتاج بدلیل است پس مجرّد اشتراک لفظ جمع میان این مراتب موجب اراده جمیع مراتب نیست فایدةٌ اقلّ مراتب صیغة الجمع الثّلثة علی الاصحّ وقیل اقلّها اثنان لنا الخ غرض از این فایده بیان اقلّ مراتب صیغه جمع است ومشهور اینست که اقلّ مراتب صیغه او سه است وبعضی گفته اند که اقلّ مراتب او دو است وقائلین بقول اوّل اختلاف کرده اند در کمتر از سه که ایا اطلاق لفظ جمع بر او جایز است مجازاً یا نه بعضی گفته اند که اطلاق جمع بر دو بعنوان مجاز جایز است باعتبار علاقه کلّیت وجزئیت وابو حنیفه تجویز نموده اطلاق او را بر دو اصلاً نه بعنوان حقیقت ونه بطریق مجاز وبعضی گفته اند که اطلاق او بر واحد

(interlinear gloss: احتراز از اینکه جمع ... [illegible])

(margin: یعنی او جزو سه است واطلاق جمع بر دو بعنوان مجاز است یعنی مجاز اطلاق کل بر جزو ۱۲)

احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد بهما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون ع واطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه السلم الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب من الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع

---

هم بعنوان مجاز جايز است بسبب علاقه مذكوره واين قول از امام فخر رازى منقول است لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة تا احتج دليل ما براينكه اقل مراتب جمع سه است اينستكه متبادر بفهم نزد اطلاق صيغه جمع وانتفاء قرينه زايد بر دو است واين دليل است براينكه حقيقت در زياده باشد كه شامل سه وما فوق اوست نه در دو بلكه در دو مجاز است چرا كه علامت مجاز اينستكه غير او متبادر بفهم باشد احتج المخالف بوجوه الاول تا والجواب استدلال نموده اند جمعيكه قايلند باينكه اقل مراتب جمع دو است بچند وجه اول قول خدا تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس يعنى اگر ميت ولدى نداشته باشد ووارث او منحصر در [ابويه] باشد پس نصيب [مادر] از تركه او ثلث است ونصيب پدر دو ثلث هرگاه ان ميت اخوه نداشته باشد پس اگر اخوه از براى ميت بوده باشد نصيب مادر سدس [است ونصيب پدر پنج سدس صح] واخوه مانع مادر ميشوند از زياده بر سدس هرچند خود ميراث نمى برند ومراد از اخوه دو برادر است وباتفاق علما ميثبت كه دو برادر نيز حاجب مادر ميشوند از زياده بر سدس پس در كلام مجيد اطلاق جمع بر دو شده واصل در اطلاق لفظ بر معنى اينستكه اين لفظ حقيقت در ان معنى باشد ووجه دويم قول خدا تعالى است كه انا معكم مستمعون زيرا كه [كم در] معكم خطاب جمع است ودر اينجا خطاب بموسى وهرون است على نبينا وعليهما السلم پس ضمير جمع مخاطب بر دو [اطلاق] شده ووجه سيوم قول رسول صلى الله عليه وآله است كه دو كس وزياده جماعت اند چه اطلاق لفظ جماعت بر دو كس [شده]

والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب تا اصل جواب از دليل اول ايشان اينستكه انچه اجماعست اينستكه [دو برادر] او برادر حاجب مادر ميشوند از زياده بر سدس واجماعى نيست اينكه حكم حجب دو برادر از ايه كريمه مستفاد است پس ايه كريمه دلالت ندارد براينكه اطلاق اخوه بر اخوين بعنوان حقيقت است وحاصل اينكه مراد از اخوه در ايه كريمه سه برادر وزياده است پس انچه از ايه كريمه معلوم ميشود حكم حجب سه برادر است وحكم حجب دو برادر از خارج معلوم ميشود زيرا كه

در

اصلٌ ما وضع لخطاب المشافهة نحو یا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا لا یعمّ بصیغته من تأخر عن زمن (١٩٣)
الخطاب و انما یثبت حکمه لهم بدلیل آخر و هو قول اصحابنا و اکثر اهل الخلاف و ذهب قوم منهم الی تناوله
بصیغته لمن بعدهم لنا انه لا یقال للمعدومین یا ایها الناس و نحوه و انکاره مکابرة و ایضاً فان
الصبی و المجنون اقرب الی الخطاب من المعدوم لوجودهما و اتصافهما بالانسانیة مع ان خطابهما بنحو
ذلک ممتنع قطعاً فالمعدوم اجدر ان یمتنع
احتجوا

---

و بر تقدیر تسلیم که حکم جمیع برادر نیز از آیه کریمه مستفاد شود جایز است که استعمال اخوة ان اخوین و زیاده بعنوان
مجاز باشد بقرینه نصّ و اجماع نه از باب حقیقت و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که قبول نداریم که مخاطب در آیه کریمه
همین موسی و هرون علیهما السلام باشد بلکه فرعون نیز داخل است در خطاب با ایشان و بر تقدیر تسلیم که خطاب با ایشان
باشد و بس قبول نداریم که این استعمال بعنوان حقیقت باشد و استعمال لفظ در معنی دلالت ندارد بر اینکه این لفظ
حقیقت است در آن معنی مگر در صورتیکه دلیل مجازیت معارضه با او ننماید و ما پیش دلیل ذکر نمودیم بر اینکه مجاز است
در کمتر از ثلثه و جواب از دلیل ثالث ایشان اینکه اطلاق لفظ جماعت بر دو از محل نزاع بیرون است زیرا که نزاع در صیغهای
جمع است نه در لفظی که مرکب است از جیم و میم و عین چه او را بر دو اطلاق مینمایند حقیقة اتفاقاً و در جواب از این وجه
بعضی گفته اند که مقصود از حدیث اینست که جماعت بدو کس منعقد میشود در نماز و در سفر و فضیلت او بدو کس حاصل
میشود نه اینکه لفظ جماعت را بدو کس اطلاق میتوان نمود چنانکه مستدلّ فهمیده و مؤید این معنی اینست که بیان معنی
لغات کار شارع نیست اصلٌ ما وضع لخطاب المشافهة نحو یا ایها الذین آمنوا لفظی که موضوع است از برای خطاب
با حاضرین یعنی صیغه امر مخاطب صیغه ای شامل جمعی نیست که مؤخرند از زمان خطاب و بعد از آن موجود خواهند شد
بلکه حکم آن خطاب ثابت نیست از برای ایشان مگر بدلیلی دیگر چون اجماع چه مشارکت معدومین با موجودین در احکام
خطابات شرعیه اجماعی جمیع علمای است و ضروری دین است و این مذهب امامیه رضوان الله علیهم و اکثر عامه است
و جمعی دیگر از ایشان قائل شده اند باینکه خطاب مشافهه بصیغه شامل معدومین نیز هست حقیقة یا مجازاً لنا انه لا
یقال للمعدومین تا احتجوا دلیل ما بر اینکه صیغه خطاب شامل معدومین نیست اینست که جایز نیست معدومین را خطاب
نمودن بیا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا و امثال این خطابات چه این خطاب مقتضی اینست که مخاطب انسان و مؤمن باشد
و معدوم موصوف بانسانیت و ایمان نمیشود چه اگر ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است در خارج و انکار نمودن

(۱۹۴) احتجوا بوجهین احدهما انه لو لم یکن الرسول صلی الله علیه وآله مخاطباً بها لمن بعده لم یکن مرسلاً الیه
واللازم منتف بیان الملازمة انه لا معنی لرسالته الا ان یقال له بلغ احکامی ولا تبلیغ الا بهذه العمومات
وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة الیه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثانی ان العلماء لم یزالوا یحتجون
علی اهل الاعصار ممن بعد الصحابة فی المسائل الشرعیة بالایات والاخبار المنقولة عن النبی
صلی الله علیه وآله وذلک اجماع منهم علی العموم والجواب

---

عدم جواز این خطاب مکابرهٔ محض است و دیگر آنکه طفل و دیوانه نزدیکترند بخطاب از معدوم محض چرا که ایشان
متصف بوجود و انسانیت بالفعل هستند بخلاف معدوم با اینکه خطاب اطفال و مجانین بیا ایها الناس و یا ایها الذین
آمنوا و امثال اینها ممتنع است عقلاً باعتبار آنکه ادراک مضمون خطاب از ایشان متصور نیست پس معدوم باین
امتناع سزاوارتر است احتجوا بوجهین احدهما انه لو لم یکن تا والجواب احتجاج نموده‌اند جمعی که قائلند بعموم خطاب
معدومین را بدو وجه یکی آنکه اگر حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله مخاطب نباشد بجمعی که بعد از آنحضرت
موجود خواهند شد لازم می‌آید که آنحضرت مبعوث بایشان نباشد و لازم باطل است پس ملزوم نیز باطلست بیان
ملازمه اینکه معنی ندارد رسول نمودن واجب تعالی آنحضرت را مگر اینکه باو بگوید که احکام مرا بخلق برسان و آنحضرت
تبلیغ احکام ننموده مگر باین خطابات عامه پس اگر فرض کنیم که عموم این خطابات شامل معدومین وقت خطاب
نیست بالضروره لازم می‌آید که احکام را بایشان نرسانیده باشد و رسول مبعوث بایشان نباشد و اما بطلان لازم
بدلیل اجماع چه ضروری دین آنحضرت است بعثت و رسالت آنحضرت بکافهٔ خلایق تا روز قیامت و وجه ثانی از ادلهٔ ایشان
اینکه علمای امت همیشه احتجاج مینمودند در وجوب عمل بمسائل شرعیه بر اهل هر عصری بعد از عصر صحابه بآیات
و اخباریکه نقل شده از رسول صلی الله علیه وآله و از این لازم می‌آید اجماع علمای امت بر اینکه این احکام عامه شامل
اهل هر عصری از اعصار باشد والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع و جواب اما از دلیل اول ایشان اینکه
قبول نداریم که راه تبلیغ احکام منحصر باشد در این عمومات که عبارت از خطابات مشافهه است زیرا که تبلیغ لازم
نیست که مواجهه واقع شود بلکه کافیست که نسبت ببعضی مواجهه واقع شود و نسبت بدیگری باقامت دلایل و علامات
که دال باشند بر اینکه حکم ایشان نیز حکم جماعتی است که تبلیغ نسبت بایشان مواجههً واقع شده و اما جواب دلیل ثانی
ایشان اینست که احتجاج علما بر اهل اعصار باین عمومات لازم نیست که باعتبار این باشد که صیغهٔ خطاب شامل ایشانست

ملکم

والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول صلى الله عليه وآله واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون
احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر
وهذا تمام النزاع فبانا ذكونا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جملة
من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الحكم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى
واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر منهم
المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا

---

بلكه جايز است كه اين احتجاج علما از اين جهة باشد كه ميدانستند كه حكم موجودين در وقت
خطاب از براى معدومين تا روز قيامت ثابت است واين از دليل خارج بر ايشان معلوم شده باشد وما نزاع در
اين نداريم كه ما نيز مكلفيم بانچه موجودين باو مكلف بودند واين را هيچ كس انكار نميكند چه اين ضرورى دين است
الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص فصل دويم از فصول مباحث عموم وخصوص در پارهٔ از مباحث
تخصيص است اصل اختلف القوم تا لنا اختلاف نموده اند اصوليون در اينكه تخصيص عمومات وتقليل افراد
انها تا چه قدر جايز است بعضى قايل شده اند باينكه تخصيص جايز است تا يكى باقى بماند واين مختار سيد مرتضى
وشيخ طوسى وسيد ابى المكارم بن زهرة است رضى الله عنهم وبعضى گفته اند كه تخصيص جايز است تا اينكه سه
فرد باقى ماند وبعضى تا دو گفته اند واكثر اصوليين كه از جملهٔ ايشان محقق است قدس سره قايل شده است باينكه
تخصيص عام جايز است تا اينقدر كه باقى بماند جمعى كه نزديك بمدلول عام بوده باشد باين طريق كه باقى از نصف
زياده باشد چنانچه بعضى باين معنى تصريح نموده اند مگر انكه استعمال كنند لفظ را در حق يك فرد از جهة تعظيم
ان فرد واين مذهب نزديكتر است بصواب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة تا احتج دليل ما بر اينكه
در تخصيص عام لابد است كه قدرى باقى بماند كه نزديك بمدلول عام بوده باشد اينست كه ما جزم داريم بقبح قول
كسى كه بگويد اكلت كل رمانة في البستان ودر واقع يك انار يا دو انار يا سه انار از ان باغ خورده باشد وحال انكه در
ان باغ چندين هزار انار بوده باشد وهمچنين جزما قبيح است اين قول كه اخذت كل ما في الصندوق من الذهب ودر

لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة و قوله
اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري
فهو حر او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو و بكر ولانك
لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال
العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض
فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه
اخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعد
اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس

---

او هزار دینار طلا بوده باشد و او یک دینار یا دو دینار یا سه دینار برداشته باشد و همچنین جزما قبیح است این قول که
کل من دخل داری فهو حر یا کل من جائك فاکرمه و حال آنکه قایل تفسیر کند من موصوله را که مفید عموم است به یک
کس یا به سه کس و بگوید که مراد من از من زید است و بس یا زید و عمرو و بکر است و قبیح نیست هرگاه اراده شود
از الفاظ عامه در این امثله جمع کثیری که قریب به مدلول این عموما بوده باشد پس معلوم میشود که بعد از تخصیص
باید قدری باقی بماند که مناسبتی با مدلول عام داشته باشد احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام
في غير الاستغراق يكون تا الثاني احتجاج نموده اند قایلین بجواز تخصیص عام تا واحد به پنج وجه اول اینکه استعمال
لفظ عام در غیر عموم بطریق مجاز است بسبب علاقه عموم و خصوص و بعضی افراد اولی نیستند باین تجوز از بعضی
پس واجبست که استعمال این عام جایز باشد در جمیع اقسام خصوص تا اینکه منتهی شود بیکی الثاني انه لو امتنع ذلك
لكان لتخصيصه و وجه ثانی ایشان اینست که اگر ممتنع باشد تخصیص عام تا واحد البته این امتناع بسبب تخصیص و بیرون
بردن لفظ عام است از موضوع له و استعمال نمودن اوست در غیر موضوع له و اگر این علت امتناع تواند شد لازم می آید
که هیچ نوع از تخصیص جایز نباشد و این باطلست اجماعا الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده
و وجه ثالث ایشان قول خدای تعالی است که انا له لحافظون چه مراد از انا که صیغه عموم است در اینجا خدای عز و جل است
پس الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس تا الخامس و دلیل چهارم ایشان نیز قول خدای تعالی است که الذین قال لهم الناس

که مراد از لفظ الناس که صیغهٔ عموم است نعیم بن مسعود و بس باتفاق جمیع مفسرین و شیخ ابو علی طبرسی
قدس سره در مجمع البیان این قول را نسبت بحضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق صلوات الله علیهما داده پس
این عام تخصیص یافته بیک کس و هیچ یک از فصحای کفرة و بلغاء فجرة که همیشه در صدد عیب جوئی قرآن مجید بودند
این را قبیح نشمرده اند و این استعمال بعنوان مجاز جایز است بسبب وجود قرینه پس هرجا قرینهٔ تخصیص باشد جایز
خواهد بود و قرینه شأن نزول آیه است چنانکه صاحب کشاف روایت نموده که ابو سفیان هنگام مراجعت از احد
باواز بلند گفت یا محمد وعده گاه ما و شما بدر است در سال آینده و آنحضرت در جواب فرمودند که ان شاء الله
و چون موسم بدر نزدیک شد ابو سفیان با اهل مکه بقصد مقاتله با آنحضرت از مکه معظمه بیرون آمدند تا آنکه
بمر الظهران رسیدند خدای عز و جل در دل او رعبی عظیم احداث نمود و بخاطرش رسید که برگردد که ناگاه نعیم بن
مسعود اشجعی را دید که بمکه معظمه بجهت عمره میرفت گفت ای نعیم من وعده کرده ام با محمد که در موسم بدر یکدیگر
را دریابیم و چون امسال بسیار تنگی و قحطی است و ما نمیتوانیم بجنگ رفتن مگر در سالی که فراوانی باشد و دوابها علف
بسیار باشد که شتران و گوسفندان خود را بچرانیم و شیر آنها را بخوریم و من بخاطرم میرسد که برگردم لیکن اگر محمد با
لشکر بیرون آید بنا بر وعده که میان من و او واقع شده و من نروم باعث زیادتی جرأت ایشان میشود برو بمدینه و محمد
و اصحاب او را از جنگ باز دار و من بحق اللات ده شتر همراه میکنم و نعیم از انجا بمدینه آمد و دید که مسلمانان در تهیهٔ
اسباب جهاد اند با ایشان گفت که بیرون رفتن شما بسبب فکر درستی نیست چرا که کفار بر سر شما آمدند و حال آنکه شما در
خانهای خود و اماکنهای خود بودید و همه شما کشته شدید و هیچ کس از شما جان بسلامت بدر نبرد مگر جماعت
قلیلی و حالا میخواهید که از خانهای خود بیرون روید بجهاد ایشان و حال آنکه ایشان جمع عظیم کرده اند که بجنگ
آیند و الله که این نوبت یک نفر از شما زنده نخواهد ماند مسلمانان از استماع این سخنان بسیار ترسناک شده فسخ
ارادهٔ خروج نمودند حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله فرمودند که قسم بآنکه روح من در قبضهٔ قدرت اوست
که من البته بیرون میروم ببدر اگرچه یک کس با من بیرون نیاید پس آنحضرت از مدینهٔ مشرفه با هفتاد نفر بیرون
آمدند و میگفتند حسبنا الله و نعم الوکیل تا آنکه ببدر رسیدند و آنجا هشت شب اقامت فرمودند و اموالی
بجهت تجارت با خود برده بودند فروختند و فایده بسیار بردند و بعد از وصول خبر مراجعت ابو سفیان ایشان سالمین
غانمین مراجعت فرمودند الخامس انه علم بالضرورة تا الجواب و دلیل پنجم ایشان اینست که از تتبع لغت عرب

وانکه مراد از الناس اول در آیهٔ کریمه نعیم بن مسعود است اصح اقوال است و این را در مجمع البیان نسبت بحضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق صلوات الله علیهما داده و قول ثانی این است که مراد از او جماعت سوار بنی عبد القیس اند و قول ثالث اینکه مراد منافقین مدینه اند منه

الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما
يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل
هكذا اجاب العلامة في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجمع يقتضي رجحية ارادته على ارادة
الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان
استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة
للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد
من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه وعلاقة الكل والجزء بحيث يكون استعمال اللفظ الموضوع

---

بالضرورة معلوم میشود صحت این قول که اکلت الخبز وشربت الماء در وقتی که مراد قائل نان واب قلیل باشد
---
در نهایت کمی پس الخبز والماء معرف بلام که از صیغ عموم‌اند مستعمل شده‌اند در اقل افراد خبز وماء والجواب
---
عن الاول المنع من عدم الاولویة فان الاکثر اقرب الی الجمیع من الاقل یعنی وعن الثانی جواب از دلیل اول اینست
که قبول نداریم که بعضی از افراد اولی نباشد از بعضی دیگر در اطلاق لفظ عام زیرا که اکثر افراد نزدیکتر است به
جمیع افراد که موضوع له عام است از اقل پس استعمال لفظ عام از او اولی خواهد بود علامه رحمه الله در نهایه
باین روش جواب گفته ودرین جواب بحثی وارد است چرا که اقربیت اکثر بجمیع مقتضی اینست که اراده او راجح باشد
بر اراده اقل نه اینکه اراده اقل ممتنع باشد چنانچه مدعای مجیب است پس حق در جواب این دلیل اینست که بگوئیم که
چون دلیل مبنی بر اینست که استعمال لفظ عام در خاص بعنوان مجاز است چنانچه حق است ومعلوم نیز خواهد شد
ودر جواز مجاز واجبست که علاقه میانه معنی حقیقی ومجازی بوده باشد پس لازم می‌اید که این تجوز مخصوص
باشد باستعمال لفظ عام در اکثر افراد که علاقه مشابهت میانه او وجمیع افراد محقق است چرا که هر دو شریکند در
اتصاف بکثرت وچاین نباشد استعمال عام در کمتر از اکثر خصوصا در واحد واثنین وثلث زیرا که علاقه مشابهت
میانه ایشان وموضوع له منتفی است واگر کسی گوید که هر یک از افراد بعضی از مدلول عام‌اند پس جزو او خواهند بود
وعلاقه کلیت وجزئیت میان ایشان محقق است وهر جا استعمال لفظ کل در جزو شود علاقه کلیت وجزئیت کافی
است بلکه مشروط بر چیزی دیگر نیست چنانچه محققون اهل عربیت تصریح باو نموده‌اند بلی این علاقه مشروط نیست
بچیزی دیگر مگر در عکس ما نحن فیه یعنی در استعمال لفظ جزو در کل علاقه کلیت وجزئیت کافی نیست بلکه مشروط است

الموضوع للكل في الجزء غير مشترطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب
في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام
كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك
فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في
صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام
ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب وعن الثاني

---

بانکه جزو چنان جزوی باشد که بانتفاء او کل منتفی شود مثلاً استعمال لفظ اصبع وظفر بر شخص انسان جایز
نیست بلکه انچه جایز است جزویست که از قبیل رقبه وراس باشد نسبت بانسان بنابر تحقیقی که سابقاً مذکور
شد در بحث استعمال لفظ مشترک در معنیین وهرگاه علاقه کلیت وجزئیت میانه اقل جمع وافراد نیز باشد چنانکه
میانه اکثر وجمیع است پس چه صورت دارد تخصیص دادن وجود علاقه را باکثر جواب میگوئیم که شکی درین نیست
که هر فرد از افراد عام بعضی از مدلول اوست لیکن این افراد اجزای مدلول عام نیستند تا انکه استعمال عام
در او از قبیل استعمال لفظ کل در جزو باشد وچگونه اجزاء او باشد وحال انکه دانسته شد که مدلول عام
هر فرد فرد است نه مجموع افراد من حیث المجموع ودر وقتی این افراد اجزاء مدلول عام اند که مدلول او مجموع
من حیث المجموع باشد واین چنین نیست وحاصل انکه این افراد جزئیات مدلول عام اند نه اجزاء او چون زید وعمرو
ودیگر که هر یک از ایشان جزئی از جزئیات مفهوم انسان اند نه اجزاء او وفرق میانه جزئی وجزء بدیهی است پس ظاهر
شد که علاقه که باعث صحت تجوز است علاقه کلیت وجزئیت نیست چنانچه مستدل توهم کرده بلکه علاقه مشابهت
است یعنی مشترک بودن در یک صفتی که ان کثرت است پس واجبست در استعمال لفظ عام در خصوص اینکه کثرتی
دران خصوص باشد که نزدیک بمدلول عام بوده باشد تا انکه مشابهتی که معتبر است درین تجوز متحقق باشد
واین معنی مراد انجماعتی است که میگویند لا بد است که بعد از تخصیص جمعی باقی بماند که در کثرت نزدیک بمدلول
عام باشد وملخص این جواب انکه استعمال لفظ عام در خصوص بعنوان استعاره ایست که مخصوص باکثر است نه
بطریق مجاز مرسل واستعمال لفظ کل در جزو تا انکه استعمال او در اقل نیز جایز باشد وپوشیده نماند که جوابیکه

وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل للتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا

ويستكره عرفا وعن الثالث بانه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك

لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة

عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيها اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في

خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل المعهود

والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد الا عندنا سهل وعن الخامس

---

مص قدس سره گفته نیز بیصورت است چه مراد مستدل این نیست که علاقه این تجوز کلیت و جزئیت است تا آنکه شما بگوئید

که این علاقه محقق نیست بلکه مراد او این است که استعمال عام در هر فردی از افراد خصوص بعنوان استعمال

و اطلاق لفظ مطلق است در مقید و استعمال عام است در خاص و در این شکی نیست که استعمال لفظ عام در هر یک از

خصوصیات بعنوان مجاز جایز است مثلا جایز است اطلاق حیوان بر انسان تنها و بر انسان با فرس و بقر و غنم بر حصه

این مجاز در استعمال لفظ کل در جزء و استعاره بیصورت است وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا

بل للتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستكره عرفا و جواب از دلیل ثانی ایشان این است که قبول نداریم که

علت امتناع اطلاق عام بر یک و دو و سه مطلق تخصیص باشد تا آنکه لازم آید امتناع اطلاق و بر آنکه نیز بلکه

منشاء این امتناع تخصیص خاصی است و آن تخصیصی است که در اصطلاح لغویین او را لغو شمارند و در عرف عام

او را انکار نمایند یعنی خصوص تخصیص ما بیکی و دو تا و سه تا و امثال اینها ممتنع است نه مطلق تخصیص وعن الثالث

انه غير محل النزاع تا وعن الرابع و جواب دلیل ثالث اینکه قول خداوند عز و جل و انا از محل نزاع بیرون است زیرا که

انا در این مقام از باب تعظیم وارد شده نه از برای تعمیم و در تحریر محل نزاع دانسته شد که اطلاق عام بر واحد

از جهت تعظیم جایز است اتفاقا و منشأ استفاده تعظیم از انا و نظایر او این است که بزرگان غالبا در وقت اخبار

از حالات خود و اتباع خود غالب میکردانند خود را بر اتباع و از همه تعبیر بصیغه متکلم مع الغیر میکنند و از

این جهت از متکلم مع الغیر عرفا عظمت مستفاد میشود پس تعبیر نمودن شخص واحد از ذات خود تنهائی بصیغه

متکلم مع الغیر کنایه از عظمت است چه ذکر ملزوم شده است که این صیغه است و اراده لازم عرفی که عظمت است

و در او معنی عموم اصلا ملحوظ نیست وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث تا وعن الخامس و جواب دلیل رابع

ایشان

وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا لان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل
هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب
وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من
تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ اريد بخصوصه من بين تلك المحتملات
بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات
خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا
خارجيا معينا لامن بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا

---

ایشان اینکه اولا قبول نداریم که مراد از ناس نعیم بن مسعود باشد وبس چه ممکن است که جمعی دیگر نیز با او
شریک شده باشند در منع مسلمین از جهاد اگرچه ابوسفیان او را بتنها فرستاده باشد چنانچه صاحب کشاف
بعد از نقل این روایت مذکوره در توجیه عموم الناس و اراده واحد این احتمال داده با اینکه ثابت نیست که مراد از ناس
نعیم باشد اصلا و روایت مذکوره از ناس در این آیه کریمه جماعتی اند چنانچه صاحب کشاف بعد از نقل آن روایت گفته
که بعضی گفته اند که نیست بلکه بعضی گفته که ابوسفیان بعد از خروج از مکه بجمعی از سواران عبد القیس برخورد
که اراده مدینه داشتند بجهة خریدن خوردنیها و با ایشان وعده یک شتر بار مویز کرد اگر ایشان مسلمانان را از برگردن
آمدن بجهاد باز دارند و شیخ ابوعلی طبرسی قدس سره در مجمع البیان از سدی نقل نموده که مراد از ناس در این مقام
منافقین مدینه اند و بتقدیری که مراد از ناس نعیم باشد وبس در جواب میگوئیم که این نیز چون اثنا در دلیل ثالث
از محل نزاع بیرون است چرا که محل نزاع تخصیص لفظ عام است والف و لام الناس بنابراین از برای استغراق
و عموم نیست بلکه از برای عهد است واشاره است بنعیم و بعضی از اصولیین در این جواب توقف نموده اند
باعتبار آنکه ثابت نشده اند جواز اطلاق ناس معرف بلام عهد را بر واحد از اینجهة که ناس اسم جمع است و بعد
از تعریف او باداة عهد باید که جمعی باشد و چون ثابت شده از اتفاق مفسرین اینکه مراد از او نعیم است پس
الف و لام الناس نمیتواند که از برای عهد باشد بلکه البته از برای استغراق و عموم خواهد بود و لازم می آید
جواز اطلاق معرف بلام استغراق بر واحد و این مطلب مستدل است و کان این شبهه و دفع آن نزد ما آسان است
چه اتفاق مفسرین بر اینکه مراد از ناس نعیم است چنانچه مستدل دعوا نموده منقول است بخبر عادل و بسبب او حکمی ثابت نمیشود

حجة مجوز به الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة واثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يختص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر . اصل

وهرگاه ثابت نشود که مراد از او تعمیم است بتنهائی ما در جواب اکتفا میکنیم بوجه اول یعنی منع اینکه مراد از او واحد است بلکه مراد جماعت کثیر نیست چنانچه مذکور شد واین وجه در توجیه سهولت از مقص سیم منقولست و پوشیده نماند که دفع این شبهه نزد ما امامیه رضوان الله علیهم مشکل تر است بلکه ممکن نیست چه قول باینکه مراد از ناس نعیم است از دو امام معصوم منقولست چنانچه گذشت وهرگاه معارضی از قول معصوم نبوده باشد ومؤید نیز باشد که آن نقل اتفاق مفسرین است قول باو واجب خواهد بود پس الف ولام الناس از برای تعریف عهد تواند بود بنابراینکه اسم جمع معرف بلام عهد را بر واحد اطلاق میتوان نمود والبته الف ولام استغراق وعموم خواهد بود مطلب مستدل قوی میشود وحاصل آنکه بر مذهب ما یا میباید قایل شد باینکه تخصیص لفظ عام تا واحد جایز است یا باینکه اسم جمع معهود را بر واحد میتوان اطلاق نمود وعن الخامس انه غیر محل النزاع ایضا تا حجة مجوز به وجواب از دلیل پنجم ایشان اینست که این نیز از محل نزاع بیرونست زیرا که الف ولام در الخبز والماء از برای استغراق وعموم نیست بلکه از برای عهد ذهنی است واشارة است بحصه از نان وآب که معلوم ومعهود است در اذهان که خورده اشامیده میشود باین معنی که مراد ازین معهود ذهنی فردی از نان وآبیست که در خارج موجود است ومطابق است با آن حصه از حقیقت نان وآب که معهود است در اذهان وحاصل جواب اینکه اطلاق شده معرف بلام عهد ذهنی که یکفرد از معرف بلام جنس است بر فرد موجود معین ازین معهود ذهنی احتمال او وغیر او دارد واراده آن فرد بخصوصه از میانه افراد محتمله آن معهود ذهنی شده بواسطه قرینه اکل وشرب واین اطلاق از قبیل اطلاق معرف بلام عهد خارجیست بر فرد موجود معین از افراد معهوده خارجیه چنانکه میگوئی بمخاطب ادخل السوق واراده مینمائی بازار معینی از بازارهای که معهود است میان تو ومخاطب بواسطه یکقرینه هرچند آن قرینه معتاد بودن رفتن ببازار معلوم بوده پس چنانکه السوق در عهد خارجی از قبیل تخصیص عام نیست همچنین الخبز والماء در عهد ذهنی از قبیل نیست حجة مجوزیه الی الثلثة والاثنین ما قیل فی الجمع تا والجواب دلیل آنانکه قایلند بجواز تخصیص عام تا آنکه

بباید دانست که معرف بلام بنابر مشهور میان جمهور دو قسم منقسم است یکی معرف بلام عهد خارجی ودوم معرف بلام جنس واین قسم نیز منقسم است یکی معرف بلام حقیقت که اشاره بحقیقت من حیث هی است ودوم معرف بلام عهد ذهنی که اشاره بحقیقت است باعتبار وجود در ضمن فرد غیر معین در خارج وسوم معرف بلام استغراق که اشاره است بحقیقت باعتبار وجود در ضمن جمیع افراد منه

آن عهد خارجی ... معهود ذهنی

اصل و اذا خص العام و ارید به الباقی فهو مجاز مطلقا علی الاقوی وفاقا للشیخ و المحقق و العلامة فی احد قولیه و کثیر من اهل الخلاف و قال قوم انه حقیقة مطلقا و قیل هو حقیقة ان کان الباقی غیر منحصر بمعنی ان له کثرة یعسر العلم بعددها و الا فمجاز و ذهب آخرون الی کونه حقیقة ان خص بمخصص لا یستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غایة و ان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز و هو القول الثانی للعلامة اختاره فی التهذیب و ینقل هیهنا للناس مذاهب کثیرة سوی هذه لکنها شدیدة الوهن فلا جدوی للتعرض لنقلها لنا انه

دو فرد و سه فرد باقی مانده اند دلائی است که گفته شده در جمیع و اینکه اقل جمع سه است یا دو گویا ایشان گمان کرده اند بودن سه و دو در انتهای مراتب تخصیص تابع بودن جمع حقیقت در سه یا دو یعنی چون لفظ عام دلالت دارد بر افراد متکثره مانند صیغه جمع پس چنانچه اقل مراتب جمع سه یا دو است پس باید که اقل مراتب جواز اطلاق لفظ عام سه یا دو باشد و الجواب ان فی اقل مرتبة تا اصل و جواب دلیل ایشان اینکه حرف ما در اقل مرتبه این است که تخصیص عام تا باو جایز است نه در اقل مرتبه که اطلاق جمع بر او جایز باشد و از جواز اطلاق جمع جمع بر سه یا دو لازم نمی آید جواز الطلاق لفظ عام بر اینها زیرا که جمع من حیث هو یعنی بی ادات عموم عام نیست و دلیلی هم نیست بر اینکه حکم جمع و عام مثل از هم باشد پس هیچ یک از ایشان را مناسبتی با دیگری نیست پس دلیلی که افاده کند اثبات حکم جمع را او افاده نمیکند اثبات حکم عام را و فایده قید حیثیت احتراز از جمع معرف باداة تعریف است که او نیز عام و محل نزاع است و خلاف در اقل مراتب تخصیص او نیز هست چه مشهور اینست که عموم جمع نیز باعتبار شمول هر فرد از افراد است چون الرجال جاءنی که مثل الرجال جاءنی است و با معنی است که هر فرد از افراد رجال آمده اند و بعضی گفته اند که استغراق جمع به اعتبار هر جماعت هر جماعت است و یکی و دو تا خارج اند از حکم و این قول نیز شهرتی دارد اگر چه در شهرت مثل اول نیست و بعضی گفته اند که استغراق جمع باعتبار مجموع من حیث المجموع است و ممکن است که بعضی از افراد یا جماعات از حکم بیرون باشند اصل و اذا خص العام و ارید به الباقی فهو مجاز مطلقا علی الاقوی تا لنا هر گاه لفظ عامی تخصیص یابد اراده باقی افراد از و بعنوان مجاز است مطلقا خواه آن باقی منحصر باشد در عددی یا نه و خواه مخصص مستقل باشد در افاده و خواه مستقل نباشد بنا بر اقوی و شیخ طوسی و محقق و علامه ره در یک قول و بسیاری از عامه با ما در این حکم موافقت نموده اند و جمعی دیگر گفته اند که این استعمال بعنوان حقیقت است مطلقا و بعضی قائل بتفصیل شده اند که این

الکلام ۲ تا

این حاشیه مربوط به ص ۲۰۲ است و در اینکه هر یک ایشان مفهوم مینماید کلی که بر فرد معینی اطلاق شده اند و تفاوتی که میانه عهد خارجی و ذهنی است این است که آن فرد که مراد متکلم است که در عهد خارجی معلوم متکلم و مخاطب هر دو است و در عهد ذهنی معلوم متکلم است و بس و نزد مخاطب مبهم است و آنچه معلوم مخاطب است همین حصه از حقیقت است که در ازمان معلوم است منه

لنا انّه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكلّ لكان مشتركاً بينهما واللّازم منتفٍ بيان الملازمة انّه
ثبت كونه للعموم حقيقةً ولا ريب انّ البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه
ايضاً فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللّازم انّ الفرض واقع
في مثل هذا الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع حجّة القائل بانّه حقيقة
مطلقاً احدهما انّ اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتّفاق والتناول باقٍ على ما كان لم يتغيّر انّما
طرء عدم تناول الغير الثاني انّه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب

---

استعمال حقیقت است اگر باقی غیر منحصر است باین معنی که بسیار است بحیثیتی که مشکل است دانستن عدد آنها مجاز
است اگر ما بقی منحصر باشد مطلقا خواه مخصّص مستقل باشد و خواه غیر مستقل و بعضی دیگر قائل بتفصیلی دیگر شده اند
باین روش که استعمال بعنوان حقیقت است اگر تخصیص بیابد ان علم بمخصّصی که مستقل نیست در افاده باشد بعض محتاج
باشد در افاده بما قبل خود چون شرط و صفت و استثنا و غایت چه شرط محتاج است بمشروط و صفت بموصوف و استثنا
بمستثنی منه و غایت بذی الغایة چون اکرم الرجال العلماء واضربهم ان کانوا جاهلین واشترهم الّا الذّی واضرب
الناس حتّی یذلّوا چه العلماء که صفت و مخصّص رجال معرّف بلام استغراق است تنها معنی ندارد و همچنین شرط
که وان کانوا جاهلین است مخصّص ضمیر جمعی است که راجع بجمیع عام است بدون مشروط معنی ندارد و برین قیاس استثنا
یعنی الّا الذّی و غایت یعنی حتّی یذلّوا و مجاز است اگر مخصّص مستقل باشد در افاده چون دلیل نقلی یا دلیل عقلی این
تفصیل قول دویم علّامه است رضی الله عنه که در تهذیب اختیار نموده و درین مسئله مذاهب دیگر نقل نموده اند
بغیر از مذاهب مذکوره لیکن بسیار ضعیفند چندان فایده در نقل آنها نیست لنا انّه لو كان حقيقة في الباقي تا حجّة القائل
دلیل ما بر اینکه استعمال لفظ عام مخصّص در ما بقی بعنوان مجاز است اینست که اگر حقیقت باشد در ما بقی چنانچه حقیقت
است در جمیع افراد لازم می آید که این لفظ مشترک باشد میان جمیع افراد و بعض افراد و لازم منتفی است پس ملزوم نیز
منتفی خواهد بود و بیان ملازمه اینکه ثابت شده است که ان لفظ حقیقت در جمیع افراد است و شکی نیست که بعض افراد
مغایر است با جمیع افراد بحسب مفهوم و مفروض اینست که حقیقت در بعض نیز هست پس لازم می آید که حقیقت در دو
معنی مختلف باشد و این بعینه معنی مشترک لفظی است و بیان انتفاء لازم اینکه فرض مسئله و محلّ نزاع لفظی است
که مشترک نباشد میان جمیع و بعض و ثابت باشد اختصاص او بجمیع بحسب اصل وضع حجّة القائل بانّه حقیقة مطلقا

بمخصّص
دلیل نقلی چون اخذ الامام زکوة
وسبع المعلوفة زکوة و دلیل عقلی چون
کلّ حیوان انسان
که عقل حاکم است باینکه
مراد بعضی از افراد
اوست
منه

والجواب عن الاوّل انّ تناول اللفظ له قبل التخصيص انّما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما
متغايران فهذا مستعمل في غير ما وضع له واعترض بانّ عدم تناوله للغير او تناوله لا يغيّر صفة
تناوله لما يتناوله وجوابه انّ كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتّى يكون
بقاء التناول مستلزماً لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انّه مستعمل في المعنى الّذي ذلك الباقي بعض
منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانّه كان متناولاً له حقيقة
مجرّد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني

---

امر اين تا والجواب عن الاوّل دليل قايلين باينكه اين اطلاق بعنوان حقيقت است مطلقا دو چيز است يكى
آنكه لفظ عام شامل او بود پيش از تخصيص حقيقةً اتفاقاً واين شمول بهمان نحو كه بود بعد از تخصيص بحال
خود باقيست وتغييرى در او راه نيافته وآنچه بعد از تخصيص عارض لفظ عام شده همين عدم شمول غير
ما بقى است ودليل ثانى اينستكه ما بقى متبادر است بفهم زيراكه با قرينه احتمال غير ما بقى ندارد وتبادر از
علامات حقيقت است اگر كسى گويد كه تبادر بدون قرينه از علامات حقيقت است نه تبادر با قرينه بلكه
او از علامات مجاز است جواب ميگوييم كه مراد مستدلّ اينستكه ما بقى قطع نظر از قرينه متبادر است وقرينه را
در اين تبادر مدخلى نيست زيراكه كار قرينه نفى احتمال غير ما بقى است نه ارادهٔ ما بقى وتوضيح اين مقال آنكه متبادر
از عام پيش از تخصيص جميع افراد بود كه از انجمله ما بقى است وبعد از تخصيص تبادر ما بقى بدون قرينه بحال
خود باقيست وفايدهٔ قرينه نفى احتمال غير ما بقى است پس اين قول كه انّ مع القرينة لا يحتمل غيره علّت است از
براى اينكه ما بقى بنفسه متبادر است بدون انضمام قرينه نه از براى تبادر ما بقى چنانكه معترض توهّم نموده بود و
الجواب عن الاوّل انّ تناول اللفظ له قبل التخصيص تا وعن الثانى وجواب از دليل اوّل ايشان اينستكه قبول
نداريم كه تناول ما بقى بنحوى كه پيش از تخصيص بود بعد از تخصيص باقى باشد زيراكه پيش از تخصيص اين لفظ
شامل او بود با غير او وبعد از تخصيص شامل اوست بتنهائى واين دو مفهوم مغايرند با يكديگر پس هرگاه
تناول سابق بر تخصيص بعنوان حقيقت باشد لازم است كه لاحق بطريق حقيقت نباشد چه لفظ مستعمل شده
در غير موضوع له وبرين جواب بعضى اعتراض نموده اند باينكه عدم تناول لفظ عام بعد از تخصيص غير ما بقى را او
تناول او پيش از تخصيص اين غير را باعث تغيير حالت تناول ما بقى نميشود پس چنانچه پيش از تخصيص اين تناول

وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضاً منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو

ما بقى بعنوان حقيقت بود بعد از تخصيص نيز بعنوان حقيقت خواهد بود چنانچه مطلب مستدل است وجواب اين اعتراض اينستكه قبول كرديم كه تناول ما بقى بحال خود باقيست ليكن نفعى ندارد زيرا كه حقيقت بودن عام پيش از تخصيص در ما بقى باعتبار تناول ما بقى بتنهائى نيست تا آنكه بقاء اين تناول بعد از تخصيص مستلزم بقاء حقيقت بودن لفظ باشد در ما بقى بلكه لفظ پيش از تخصيص حقيقت است در ما بقى باعتبار اينكه مستعمل شده در معنى كه ما بقى بعضى از اوست وبعد از تخصيص مستعمل شده در خصوص ما بقى كه خاص است نسبت بمدلول آن عام پس استعمال لفظ عام شده در خاص و بر حقيقت خود باقى نمانده وملخص كلام اينكه بودن تناول ما بقى پيش از تخصيص اين معنى ندارد كه استعمال لفظ عام پيش از تخصيص در وى بعنوان حقيقت است تا آنكه بقاء او بعد از تخصيص مقتضى اين باشد كه استعمال لفظ در وى نيز بعنوان حقيقت باشد بلكه اين معنى دارد كه تناول عام او را پيش از تخصيص بسبب حقيقتى است كه ناشى شده از استعمال لفظ عام در جميع افراد اينكه اين باقى بعضى از اوست واينكه ميگويند لفظ عام پيش از تخصيص شامل اوست حقيقةً از باب مسامحه در عبارتست بسبب آنكه حقيقت سبب تناول است ودليل بر اينكه اين از باب مسامحه است اينستكه حرف ما در حقيقتى است كه مقابل مجاز است وآن صفت لفظ است نه صفت تناول كه امر معنوى است پس حقيقت بودن تناول حقيقةً معنى ندارد

وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم تا آخر من قال وجواب از دليل ثانى ايشان اينكه قبول نداريم كه ما بقى قطع نظر از قرينه متبادر بفهم باشد بلكه او با قرينه مانعه از اراده جميع افراد متبادر است وبدون اين قرينه متبادر عموم است پس اين قرينه چنانچه افاده ميكند نفى احتمال غير ما بقى را همچنين افاده ميكند اراده ما بقى را بخصوصه وعدم تبادر معنى بدون قرينه علامت اينست كه لفظ در آن معنى مجاز است وبعضى برين جواب اعتراض نموده اند باينكه اراده باقى معلومست پيش از قرينه تخصيص چه در صورت جميع افراد متبادر است پس باقى نيز متبادر خواهد بود وبعد از قرينه تخصيص اين تبادر تغيير نمى يابد آنچه تغيير مى يابد تبادر غير ما بقى است كه پيش از قرينه بود وبعد از قرينه

زايل

ملخص جواب اينكه لفظ عام پيش از تخصيص شامل جميع افراد است حقيقةً ودر ضمن جميع باقى فهميده ميشود پس شمول عام باقى را پيش از تخصيص بعنوان مجاز است پس بعد از تخصيص نيز مجاز خواهد بود منه

وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ
دالاً على امر غير منحصر في عدد اذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً والجواب منع كون معناه ذلك بل
معناه تناوله للجميع او لا وكان صالحاً لغيره فكان مجازاً ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع منها
ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازاً في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض

---

زایل میشود وانچه محتاج بقرینه است عدم اراده مخرج یعنی غیر ما بقی است وضعف این اعتراض ظاهر است زیرا که
علم باراده باقی و بناء او پیش از قرینه باعتبار اینست که داخلست تحت انکه جمیع افراد است و بعضی از افراد اوست
وانچه مقتضی نیست لفظ در او حقیقت باشد علم باراده اوست بخصوصه باعتبار اینکه او مقصود است و بناء باعتبار
اینکه داخل است در تحت جمیع افراد و این علم حاصل نمیشود مگر بمعاونت قراین پس بناء او بخصوصه محتاج
بقرینه است و این علامت مجاز است حجة من قال بانه حقیقة ان بقی غیر منحصر تا والجواب دلیل جمعی که قایل باین
تفصیل شده اند که اطلاق لفظ عام در ما بقی بعنوان حقیقت است اگر باقی بماند عددی که مشکل باشد حصر او اینست
که معنی عموم حقیقة اینکه لفظ دلالت کند بر چیزی که منحصر در عددی نباشد و هر گاه باقی غیر منحصر باشد عام
خواهد بود و بر حقیقت خود باقی است والجواب منع کون معناه ذلك بل معناه تناوله تا حجة القایل وجواب این
دلیل اینکه قبول نداریم که معنی عموم دلالت لفظ باشد بر عدد غیر منحصر مطلقا بلکه معنی او پیش از تخصیص شمول
عدد غیر منحصر خاصی است که ان عبارت از جمیع افراد است و بعد از تخصیص استعمال شده در غیر جمیع هر چند غیر
منحصر باشد پس این استعمال بعنوان مجاز خواهد بود و پوشیده نماند بر تو که منشاء این غلط در این دلیل اینست که
مستدل اشتباه کرده لفظ عام یعنی ع آ م را بصیغه عموم مثل الرجال و کل اجمعین و گمان کرده که نزاع در لفظ عام است
زیرا که انچه او گفته که معنی عموم حقیقة شمول عدد غیر منحصر است مطلقا معنی لفظ عام است نه صیغه او بلکه معنی صیغه
او حقیقة جمیع افراد است نه هر عدد غیر منحصری و مثل این اشتباه از بسیاری از اصولیین صادر شده در چند جا چنانکه در
استدلال بر اینکه امر حقیقت در وجوبست متمسك شده اند بقول خدای عز و جل و ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك یعنی
چه چیز مانع تو شد از سجده در انوقت که من سجده را بر تو واجب ساختم که لفظ امر در وجوب مستعمل شده و اصل در
استعمال حقیقت است و اعتراض نموده اند بر این دلیل که این دلالت دارد بر اینکه لفظ امر یعنی ا م ر حقیقت در



وقد كان للجميع

حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزاً في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازاً ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازاً او لكان نحو الف سنة الا خمسين عاماً مجازاً واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعاً واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولاً وهي بدونه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو

٢ لما نقلت عن غيره معنى

---

وجوب باشد نه صيغه افعل وچنانكه استدلال نموده اند براينكه اقل مراتب جمع دو است بحديث نبوى صلى الله عليه وآله كه الاثنان فما فوقهما جماعة وحال آنكه اين دلالت دارد بر جواز اطلاق لفظ جمع يعنى جيم ميم عين بر دو واين محل نزاع نيست زيراكه اتفاقيست كه جمعيت يعنى اجتماع در دو نيز متحقق است بلكه خلاف در صيغه جمع است چون رجال مثلاً وچنانكه استدلال نموده اند براينكه استثناء مجاز است در استثناء منقطع باينكه ممتنع است اخراج ثوب از دراهم در اين قول كه له على عشرة دراهم الا ثوباً واخراج در حقيقت استثنا معتبر است اتفاقاً واين دليل دلالت دارد براينكه لفظ استثنا يعنى الف سين تا تا نون الف مجاز باشد در منقطع نه اينكه الا ثوباً در مثال مذكور مجاز باشد چه انچه اتفاقيست كه اخراج در وى معتبر است لفظ استثنا است نه صيغه او نه اينكه قايلين باينكه او حقيقت است در منقطع قبول ندارند كه در حقيقت مطلق اين استثناء اخراج معتبر باشد بلكه ايشان ميگويند در استثناى متصل معتبر ميباشد وبس واين اشتباهها از قبيل اشتباه عارض است بمعروض چه در ما نحن فيه اشتباه كرده اند عموم را كه عارض صيغه عام است بان صيغه ودر امثله مذكوره اشتباه نموده امر را كه عارض صيغه اوست ولفظ جمع راكه عارض صيغه اوست واستثنا را كه عارض صيغه اوست بمعروضات وحكم عارض را بر معروض جارى ساخته اند حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل تا الجواب دليل قايلين باينكه صيغه عام حقيقة است در ما بقى اگر تخصيص آن عام بمخصصى باشد كه مستقل در افاده نيست بلكه محتاج است بما قبل خود چون صفت وشرط واستثناء وامثال اينها اينست كه اگر تقييد بغير مستقل باعث اين شود كه آن عام مجاز باشد در ما بقى در مثل الرجال المسلمين از عامى كه مقيد باشد بصفة واكرم بنى تميم ان دخلوا از عام مقيد بشرط واعتزل الناس الا العلماء از

مقيد

الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو
المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوّز
ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الف
سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه
وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شئ مما ذكرناه في هذه الصور الثلث يتحقق في العام
المخصوص لظهور التباين بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض
ارادة الباقي من لفظ العام الا انه لا يدل عليه الا بعد دخول على الاسناد وح فكيف يمكن كونه مجازا كون هذه مجازات اصلا

---

مقيّد باستثنا لازم مى ايد كه مثل مسلمون از براى جماعت غير مجاز باشد وهمچنين استعمال مثل المسلم بمعنى مفرد
معرّف بلام جنس يا عهد در حقيقت معلومه يا فرد معهود از حقيقت بعنوان مجاز باشد واستعمال مثل الف
سنة الا خمسين عاما در مابقى بعد از استثناء يعنى نهصد و پنجاه مجاز باشد واين سه لازم هر سه باطلند اما دو تا
اول بعنى مثل مسلمون والمسلم پس باطلست مجازيت ايشان در معنى جماعت و حقيقت معلومه يا فرد معهود از
حقيقت اجماعا چه اجماعيست كه استعمال ايشان در اين دو معنى بعنوان حقيقت است واما اخير يعنى مثل الف
سنة الا خمسين عاما اگر چه بطلان مجازيت او در نهصد و پنجاه اجماعى نيست ليكن خصم متفقست در بطلان
با ما بعنى او نيز قائلست بانكه استعمال مجموع مستثنى و مستثنى منه در مابقى بعد از استثنا يعنى نهصد و پنجاه بعنوان
حقيقتست و كلام ما با اوست اما بيان ملازمه اينكه هر يك از امور مذكوره يعنى مسلم در مسلمون و در المسلم
والف سنه در مثال اخير مقيّد شده اند بقيديكه بمنزله جزء از ايشانست كه ان ضمير جمع است در مسلمون والف ولام تعريف
است در المسلم واستثناست در مثال اخير و هر يك از ايشان بواسطه ان قيد منتقل شده اند در معنى غير موضوع له
اول چه مسلم در اصل موضوعست از براى ذاتى غير معين كه متصف باسلام باشد و بعد از ضمير جمع موضوعست از براى
جماعتى كه متصف بوده باشند باسلام و بعد از دخول الف لام جنس موضوعست از براى حقيقت مسلمان با قيد معلومّيت
و بعد از الف ولام عهد موضوعست از براى ذات معين معهودى متصف باسلام والف سنه پيش از استثنا موضوعست
از براى هزار سال و بعد از استثناى خمسين عاما موضوعست از براى نهصد و پنجاه سال و ايشان بدون ان قيود موضوع
بوده اند از براى معنى كه ان را نقل شده اند و با اين قيود موضوعند از براى معنى كه با و نقل شده اند و احتمال غير اين ندارند

شما این نقل را موجب تجوز نمیدانید در عام پس باید که این الفاظ نیز در معنی منقول الیه مجاز باشند و فرق
میانه این استعمال این الفاظ بعد از نقل درین معانی و میانه استعمال عام در خصوص بعد از تخصیص یعنی
قایل شدن باینکه اطلاق عام بر ما بقی مجاز است و اطلاق این الفاظ درین معانی بعد از تقیید حقیقت
است بی‌صورت نیست والجواب ان وجه الفرق ظاهر تا اصل جواب از این دلیل اینکه فرق ظاهر است میانه عام
مخصص و تقیید مسلم والف سنه باین قیود مذکوره زیرا که ضمیر جمع یعنی واو و نون در مسلمون مثل الف ضاد
در او مضروب است در اینکه جزو از کلمه است و مجموع یک لفظ است والف و لام تعریف در المسلم اگرچه حقیقة کلمه
علیحده است لیکن مجموع او را با مدخولش عرفاً یک کلمه میشمارند و از و یک معنی قصد میشود و تجوزی در وی
متصور نیست و نقل نشده از معنی بمعنی دیگر و نمیگویند که مسلم دلالت بر جنس دارد والف و لام دلالت بر معهود
بودن او دارد بلکه میگویند که مجموع المسلم دلالت دارد بر فرد معهودی از جنس مسلمان و حاصل آنکه مسلم کلمه
ایست موضوع از برای معنی و هر یک از المسلم و مسلمون کلمه دیگرند موضوع از برای معنی دیگر و کلمه اولی مستعمل
در معنی ثانی نشده تا آنکه لازم آید مجازیت او و حکم باینکه مثل الف سنه الا خمسین عاما حقیقت است باتفاق خصم در
نهصد و پنجاه بر تقدیر تسلیم که مذهب خصم نیز این باشد میگوئیم که حقیقت بودن او مبنی است بر اینکه مراد از الف
سنه تمام مدلول او یعنی هزار سال است و اخراج پنجاه سال از وی پیش از اسناد و حکم است یعنی مراد از الف سنه
معنی حقیقی اوست و از مستثنی یعنی خمسین عاما نیز معنی حقیقی مراد است و کار ادات استثنا اینست که بیرون میبرد
مدلول مستثنی را از جمله افراد مستثنی منه از محکوم علیه بودن پس مجموع مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا همه در
معنی حقیقی خود مستعمل شده اند و تو میدانی که هیچ یک از این وجوه که مذکور شد از جهة حقیقت بودن این سه
صورت یعنی مسلمون والمسلم والف سنه الا خمسین عاما در عام مخصوص جاری نیست زیرا که ظاهر است جدا بودن
لفظ عام و مخصص و اینکه هر یک کلمه اند برسر خود و مجموع کلمه واحده نیستند که مستعمل در معنی تازه باشند حقیقة از
قبیل مسلم والمسلم و مسلمون بلکه عام کلمه ایست که مستعمل شده در معنی غیر موضوع له خود بقرینه مخصص و اینمعنی
تجوز است پس آنچه مذکور شد در دو صورت اول در عام مخصوص جاری نیست و آنچه در صورت اخیره یعنی الف سنه
الا خمسین عاما مذکور شد نیز در اینجا جاری نیست زیرا که مفروض اینست که از عام پیش از اسناد اراده ما بقی شده نه مدلول
حقیقی که جمیع افراد است بقرینه مخصص یعنی اولا بسبب مخصص بعضی از افراد آن بدر رفته و بعد از اسناد حکم بما بقی

شده

باید دانست که در مثل جاءنی القوم الا زیدا چون ظاهر جاءنی القوم اینست که هر فرد از افراد قوم حتی زید آمده باشند الا زیدا صریح است در آنکه او نیامده است پس تناقض لازم میآید میانه استثنا و جمله سابق و بواسطه دفع این تناقض بعضی قایل شده اند باینکه مراد از قوم هر فرد از افراد او بغیر از زید است مجازا پیش از اسناد و بعضی اسناد بجمیع افراد حتی زید شده تا آنکه تناقض لازم آید بلکه اسناد و اراده شده [illegible] با افراد غیر زید و بعد از آن اخراج زید شده از جمیع افراد قوم که موضوع له او [illegible] تا آنکه اخراج قرینه باشد بر اینکه مراد از قوم معنای مجازی است [illegible] بعضی [illegible] که مراد از قوم جمیع افراد حتی زید است لیکن اولا اخراج شده زید از قوم بعد از آن اسناد [illegible] بقوم الا زید یعنی بما بقی افراد قوم پس نزد ایشان لفظ قوم مستعمل شده در معنی حقیقی خود [illegible] است و هر یک از ادات استثنا و مستثنی نیز در معنی حقیقی خود مستعمل اند منه

اصل الاقرب عندی انّ تخصیص العام لا یخرجه عن الحجیّة فی غیر محلّ التخصیص ان لم یکن المخصّص
مجملاً مطلقاً ولا اعرف فی ذلک من اصحابنا مخالفاً نعم یوجد فی کلام بعض المتاخرین ما یشعر بالرغبة
عنه ومن الناس من انکر حجیّته مط ومنهم من فصّل واختلفوا فی التفصیل علی اقوال شتّی منها الفرق
بین المتّصل والمنفصل فالاوّل حجّة لا الثانی ولا حاجة لنا الی التعرّض لباقیها فانّه تطویل بلا طائل
انهی فی غایة الضعف والسقوط وذهب بعض الی انّه یبقی حجّة فی اقلّ الجمع من اثنین او ثلثة علی الرأیین
لنا القطع بانّ السیّد اذا قال لعبده کلّ من دخل داری فاکرمه ثمّ قال لعبده لا تکرم فلاناً او قال فی الحال
الّا فلاناً فترک اکرام غیر من وقع النصّ علی اخراجه عدّ فی العرف عاصیاً وذمّه العقلاء علی المخالفة و
ذلک دلیل ظهوره فی ارادة الباقی وهو المطلوب احتجّ منکر الحجیّة مط بوجهین الاوّل

شده پس لفظ عام در غیر موضوع له خود مستعمل شده واین بعینه معنی مجاز است پس چگونه لازم نمی آید از مجاز بودن
عام در ما بقی تجوّز در سایر صور نامذکوره چنانکه مستدل دعوی نموده اصل الاقرب عندی ان تخصیص العام لا یخرجه
عن الحجیّة فی غیر محلّ التخصیص تا لنا نزدیکتر بصواب نزد من اینست که تخصیص عام بیرون نمی برد او را از حجت بودن در
غیر محلّ تخصیص یعنی در ما بقی مطلقا خواه مخصّص متّصل باشد بکلام سابق چون صفت وشرط واستثنا وامثال
انها وخواه منفصل باشد یعنی کلامی باشد مستقل در افاده که محتاج بربط بما قبل نباشد چنانکه هرگاه کسی بگوید
کلّ من دخل داری فاکرمه وبعد از ان بگوید لا تکرم زیداً وان دخل داری وغیر این تفاصیل اینده بشرط انکه مخصّص
مجمل ومحتمل وجوه کثیره نباشد که اگر مجمل بوده باشد حجّت نیست در ما بقی چه ما بقی در بعضی صور معلوم نیست که چند
است چون استثنا در قول خدا تعالی که واحلّت لکم بهیمة الانعام الّا ما یتلی علیکم مثلو مجمل است وتا او معلوم نشود که
چه چیز است ما بقی نیز معلوم نیست ومشخّص نمیشود که از بهایم کدامها حلال اند ودر این مذهب مخالفی از امامیّه رضوان
الله علیهم نیافتم بلی کلام بعضی از متاخرین ایشان مشعر است باعراض از این مذهب وبعضی از علمای عامّه انکار نموده اند
حجّت عام مخصوص را در ما بقی مطلقا وبعضی از ایشان تفصیلی داده اند ودر تفصیل اختلاف کرده اند بچند قول بعضی
از ان اقوال فرق میانه متّصل ومنفصل واوّل را حجّت میدانند نه ثانی را وما را احتیاج بنقل باقی تفصیلات ونفی انها
نیست زیرا که در نهایت شذوذ وضعف اند واز درجه اعتبار ساقط اند وبعضی قائل شده اند بانکه عام بعد از تخصیص
حجّت است در اقلّ جمع که دو است یا سه بنا بر دو مذهب که در اقلّ جمع مذکور شد لنا القطع بانّ السیّد اذا قال لعبده تا احتجّ

دلیل

الاوّل انّ حقيقة اللفظ هي العموم ولم يُرِدْهُ وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم تُرِد الحقيقة وتعدّدت

المجازات كان اللفظ مجملاً فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى

متردداً بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصّل فانّ المجاز عنده

انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهراً وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة والجواب

دليل ما براينكه صيغه عام در ما بقى حجت است مطلقا بشرط اينكه مخصص مجمل نباشد اينست كه جزم داريم باينكه هرگاه

مولى بغلام خود بگويد كل من دخل داري فاكرمه و بعد از ان بگويد لا تكرم زيداً يا در حال بگويد الا فلاناً و انغلام

باكرام نكند غير زيد را كه تصريح باخراج او شده او را عرفاً عاصى ميشمارند و عقلا او را مذمت ميكنند بر مخالفة مولى

واين دليلست براينكه عام مخصص ظاهر است در باقى واين مطلوب ماست احتج منكر الحجة بوجهين الاوّل انّ حقيقة

اللفظ هي العموم تا والجواب احتجاج نموده منكر حجيت عام در ما بقى مطلقا بدو وجه اوّل اينكه حقيقت لفظ عام

عموم است و او خود اراده نشده از و بعد از تخصيص و باقى مراتب ما بقى كه مندرجند در تحت او مجازات او يند و هرگاه

از لفظ معنى حقيقى مراد نباشد و مجازات متعدده داشته باشد اين لفظ مجمل خواهد بود در ان مجازات و احتمال

در ان مجازات همه مساوى يكديگرند پس لفظ را حمل بر هيچ يك از انها نميتوان نمود و تمام ما بقى يكى از ان مجازات است

پس نميتوان لفظ را حمل بر ان بلكه ان لفظ مردّد است ميان جميع مراتب خصوص پس حجت در هيچ يك از ان

مراتب نيست و از ين وجه ظاهر ميشود دليل مفصّل يعنى قائل باينكه عام مخصوص حجت است در ما بقى اگر مخصص

متصل باشد و حجت نيست در او اگر مخصص منفصل باشد زيرا كه بنا بر اين دليل براينكه عام در ما بقى مجاز باشد

مجازيت عام در ما بقى نزد مفصّل در صورتيست كه مخصص منفصل باشد و در ين صورت لفظ عام را مجازات متعدده

بهم ميرسد كه يكى از انها تمام ما بقى است و نسبت او بهمه مساويست پس حجت در هيچ يك نيست و چون مفصّل ميگويد

كه اگر مخصص متصل باشد عام حقيقت است در تمام ما بقى پس حجت هم خواهد بود در او چه حقيقت ديگر بغير

تمام ما بقى ندارد و هر لفظى بر حقيقت خود حجت است بدون قرينه مجاز و خلاف در حجيت عام در ما بقى و عدم

حجيت او مبنى است بر خلافى كه مذكور شد در اصل سابق يعنى خلاف در اينكه عام حقيقت است در ما بقى يا مجاز است

و وجه ثانى منكر حجيت عام در ما بقى اينست كه عام بسبب تخصيص بيرون رفته است از ظاهر بودن در مدلول خود

و لفظى كه ظاهر در مدلول نباشد حجت نخواهد بود والجواب عن الاوّل انّ ما ذكرتموه صحيح تا واحتج الذاهب بجواز

از

والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها
اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى
الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا
الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ
المفروض انتفاء الدلالة على المراد هيهنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض وسقط
ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز
التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من
عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة
الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه
فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي اجمل

---

از وجه اول اینان اینکه آنچه شما ذکر دیدکه لفظ عام مجمل است در جمیع مراتب ما بقی وحجت در هیچ یک نیست در
صورتی صحیح است که این مجازات همه مساوی باشند ودلیلی بر تعیین خصوص یکی از آنها نباشد اما هرگاه بعضی از
این مجازات نزدیکتر باشد بحقیقت ودلیلی بر تعیین او باشد پس حمل لفظ برا و واجبست چنانکه در محل نزاع زیرا
که تمام ما بقی نزدیکتر است بعموم جمیع افراد ودلیلی هم ذکر نمودیم بر اینکه عام ظاهر است در تمام ما بقی چه هرگاه متکلم
غلام بسبب اخراج بعضی از افراد ما بقی از حکم معتقد نیست که تخصیص قرینه ظاهره باشد بر اراده تمام ما بقی مناف
ماند با حکمت هرگاه این عام مخصوص در کلام حکیم واقع شود بمثل آنچه مذکور شد در بیان اینکه مفرد معرف
بلام مفید عموم است چنانکه در فایده مهمه در بحث مفرد معرف بلام ذکر کردیم ولکن اراده البعض ینافی الحکمة پس در
اینجا میگوییم که حکمت مقتضی اینست که حکیم اطلاق نکند لفظ را بر معنی مجازی بدون قرینه و مفروض اینست که
در عام مخصوص قرینه بغیر از تخصیص نیست پس اگر تخصیص قرینه ظاهره بر اراده تمام ما بقی نباشد و لفظ احتمال بعض
ما بقی داشته باشد لازم می آید منافی حکمت پس دانسته شد که واجبست حمل عام مخصوص بر تمام ما بقی وساقط شد
آنچه شما میگفتید که لفظ او مجملست در جمیع مراتب ما بقی این جواب را نگاه مدار یا اینکه میگوییم که بر تقدیر صحت دلیل
شما وافی نیست او و باطل نمیکند قول بحجیت او را در اقل جمع که دو یا سه است اگر مستدل اعتقاد نداشته جواز تخصیص

با اینکه عدم اراده تمام ما بقی مخ

اصل ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب
التخصيص واستقرب في يه عدم الجواز ما لم يستقص في طلب التخصيص وحكى فيها كلا من القولين
عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في يب وصرح به في يه وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في
مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك
بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما

---

عام را تا واحد نیز اگر در این صورت اقل جمع مجزوم به است بر هر تقدیر خواه مراد از و تمام ما بقی باشد خواه
غیر او از مراتب دیگر چه بر هر تقدیر دو و سه مراد است یا داخل است در مراد بلی اگر مستدل قائل باشد بجواز تخصیص
عام تا واحد در این صورت در اقل جمع نیز حجت نخواهد بود چه ممکن است که مراد از و یکی باشد پس از این دلیل
قول بحجیت او در اقل جمع نیز باطل میشود چنانچه قول بحجیت او در تمام ما بقی باطل میشود وجواب حجت ثانی ایشان
اینکه قبول نداریم عدم ظهور عام مخصوص را در تمام ما بقی هر چند حقیقت در او نباشد وسند این منع ظاهر
میشود از دلیل سابق ما چه از ان دلیل معلوم شد که او ظاهر است در تمام ما بقی و اینکه عام مخصوص ظاهر نباشد
در جمیع افراد مضر نیست بما ندارد واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع تا اصل واستدلال نموده قائل باینکه عام مخصوص
حجت است در اقل جمع باینکه اراده اقل جمع مجزوم به است چنانکه دانسته شد و تمام ما بقی مشکوک فیه است پس
باو قائل نمیتوان شد وجواب این دلیل اینکه قبول نداریم که تمام ما بقی مشکوک فیه بوده باشد چه ما بدلیل تمام
نمودیم براینکه واجبست حمل او بر تمام ما بقی اصل ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب الى جواز الاستدلال تا
تا علامه ره در تهذیب قائل شده باینکه جایز است استدلال نمودن در عموم حکمی بعام پیش از انکه تفحص و
طلب تخصیص او بنهایت برسد و در نهایه نزدیک شمرده عدم جواز را پیش از استقصای طلب تخصیص و حکایت
کرده در نهایه هر دو قول را از بعضی از عامه و کلام اصولیین در بیان محل نزاع مختلف است پس بعضی گفته اند
که نزاع در جواز استدلال بعام است پیش از بحث و تفحص مخصص و این از کلام علامه رحمه الله در تهذیب ظاهر میشود

وربما قيل ان مراد القائل انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزماً ثم ان تبين
الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام
عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول
صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذا عرفت هذا فالاقوى عندك انه لا يجوز المبادرة الى الحكم
بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في
كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالاً راجحاً فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب
عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضاً حتى قيل ما من عام الا و
قد خص فصار احتمال ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش و
انما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالباً اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا
يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات . احتج

---

و تصریح باو نموده در نهایه و جمعی از محققین انکار نموده اند که این محل نزاع بوده باشد و میگویند که عمل بعموم
پیش از بحث از مخصص ممتنع است اجماعاً و خلاف در قدر بحث است پس بعضی گفته اند که کافیست تفحص مخصص قدری
که ظن حاصل شود بعدم او و بعضی گفته اند که اینقدر کافی نیست بلکه واجب است تفحص تا آنکه جزم حاصل شود بعدم
او و ظاهر اینست که خلاف در هر دو مقام متحقق است زیرا که نقل کرده اند جماعتی از ایشان از بعضی از متقدمین
قول بجواز استدلال بعام را پیش از بحث از مخصص و جماعت دیگر تصریح نموده اند باختیار این مذهب لیکن این
قول بسیار ضعیف است و بعضی در توجیه این قول گفته اند که مراد قائلش اینست که پیش از وقت عمل و پیش از ظهور
مخصص واجب است اعتقاد بعموم او جزماً و بعد از آن تفحص مخصص برو لازم است پس اگر مخصص ظاهر نشود بر اعتقاد
خود باقی باشد و اگر مخصص ظاهر شود تغییر دهد اعتقاد خود را از عموم بخصوص و نقل کرده اند از بعض علما که گفته
بعد از ذکر و نقل این توجیه ازین موجه گفته که این حرف نزد ما از مباحث عقلا و محل نزاع علما نیست و این قولیست
که صادر نشده مگر از کودنی و زیادتی عناد هرگاه دانستی این را که محل نزاع چه چیز است پس اقوی نزد من اینست
که جایز نیست مبادرت بحکم بعموم بمجرد شنیدن عام پیش از بحث از مخصص بلکه واجب است تفحص نمودن از وی تا اینکه
ظن غالب بانتفاء او بهم رسد چنانکه این قدر تفحص واجب است در هر دلیلی که احتمال معارضی داشته باشد احتمال راجح

احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز
في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى
بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا
بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على
مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقته هذا القائل فتأمل والجواب الفرق بين العام والحقيقة
فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص
ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه ان كان المسئلة

---

زيرا كه اين عام في الحقيقة جزئى از جزئيات مطلق دليلى است كه احتمال وجود معارض را باشد لنا ان المجتهد
يجب عليه البحث عن الادلة تا احتج مجوز دليل ما براينكه تفحص نمودن براى پيدا كردن مخصص واجبست
قد يكفى ظن غالب بعدم او حاصل شود اينست كه بر مجتهد واجبست بحث از ادلهٔ احكام شرعيه و از كيفيت دلالة
ان ادلة و تخصيص عام كيفيتى است از براى دلالت عام و تخصيص در عمومات شايع شده بجائى كه مثل شده
كه هيچ عامى نيست مگر آنكه مخصوص شده پس احتمال وجود مخصص مساويست با احتمال عدمش و ترجيح احدهما
موقوفست بر بحث و تفتيش و پيش از آنكه تفتيش كند عامل بعموم حكم او نميتوان نمود و چرا اكتفا نموديم بحصول
ظن غالب و جزم را شرط ننموديم زيرا كه غالبا جزم بعدم مخصص ممكن نيست چرا كه نهايت آنچه از تفتيش حاصل
ميشود نيافتن مخصص است و اين دلالت بر انتفاء او نميكند چه ممكن است كه مخصص در واقع باشد و ما باو نرسيده
باشيم پس اگر جزم بانتفاء مخصص او شرط باشد لازم مى آيد كه باكثر عمومات عمل نتوان نمود اصلا احتج مجوز التمسك
به قبل البحث بانه لو وجب تا والجواب احتجاج نموده قائل بجواز استدلال بعام پيش از تفتيش مخصص باينكه
اگر واجب باشد طلب مخصص در استدلال بعام لازم مى آيد كه واجب باشد جستجوى مجاز در استدلال بحقيقت
زيرا كه وجوب طلب مخصص از جهت احتراز از خطاى در استدلال است و اين معنى بعينه در مجاز نيز ممكن است پس
چنانچه در عام طلب مخصص واجبست بايد كه در حقيقت نيز طلب مجاز واجب باشد و لازم يعنى وجوب طلب مجاز منتفى
است اجماعا و عرف نيز حاكمست بوجوب حمل الفاظ بر معانى حقيقية بدون لزوم بحث و تفتيش وجود چيزى كه صرف
نمايد اين الفاظ را از حقايق يعنى معانى مجازيه و باين دليل استدلال نموده علامه رحمه الله در تهذيب بر مذهب

المسئلة مما كثر فيه الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان
لوجد مع كثرة البحث قطعاً وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضاً
لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع
بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه
كثيراً ما يكون المسئلة مما يكثر فيه البحث او يبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يطلع ويرجع عن حكمه وهو ظاهر الفضل

مختار خود واستدلال باين دليل تحرير بحث از او باينكه او موافق با اين قايل در مذهب و مذهب او نيز جواز الاستدلال
بعام است پيش از اصل بحث از مخصص و اينكه مذهب علامه رضي الله عنه در تهذيب موافق باشد با مذهب اين قايل
محل تامل است چرا كه او تصريح نموده باينكه در استدلال بعام استقصاى طلب يعني بنهايت رسانيدن طلب بحيثيتي كه
جزم بانتفاء مخصص حاصل شود نيست بلكه حصول ظن غالب كافي است چه او گفته در تهذيب كه ولا يجب في الاستدلال
بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا للمجاز المتمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز واين محير در

توجيه تامل ان نقض [illegible] منقول است والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة تا واحتج مشترط
القطع و جواب بدليل ايشان اينكه ملازمه شما ممنوع است زيرا كه قياس استمع الفارق و فرق ميانه عام و حقيقت ظاهر
است زيرا كه اكثر عمومات تخصيص يافته اند چنانكه دانستي پس ظاهر در آنها خلاف عموم است و حمل لفظ عام بر عموم پيش از
تفتيش مخصص مرجوح است بحسب ظن پس ممكن باو نتوان شد و حقيقت چنين نيست زيرا كه اكثر الفاظ محمولند
بر حقايق پس لفظ ظاهر است در معني حقيقي خود و احتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة تا واجيب واحتجاج نموده
انكه شرط ميدانند در استدلال بعام تفحص مخصص را تا آنكه جزم حاصل شود بانتفاء او باينكه اگر مسئله همچنين مسئله
اينست كه علماء بسيار در وي تفتيش از مخصص نموده اند و مطلع نشده اند براو پس عادة جزم بانتفاء او حاصل ميشود
زيرا كه اگر مخصص در واقع ميبود البته ظاهر ميشد از اين تفحص بسيار و اگر آن عام در مسئله اينكه علماء بسيار از و
تفحص نموده اند پس بحث اين مجتهد در او و مطلع نشدن او بر مخصص موجب جزم بانتفاء مخصص است چرا كه اگر مراد شارع
از اين حكم عام خاص ميبود البته از براي اين تخصيص دليلي نصب مينمود كه اين مجتهد براو مطلع تواند شد و هر
گاه مجتهد براو مطلع تواند شد تفحص بسيار بكند مخصص را بايد جزم او حاصل ميشود بانتفاء مخصص واجيب بمنع
المقدمتين تا آخر و جواب گفته شد از دليل ايشان باينكه ما منع ميكنيم هر دو مقدمه دليل شما را يعني آنكه مقدمه

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير بعض الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل

---

شما ممنوع است که هرگاه علما بسیار تفحص کنند و مخصص نیابند عادة جزم با انتفاء او حاصل میشود و همچنین ان مقدمه نیز ممنوع است که اگر دلیل بر تخصیص میبود واجب بود که مجتهد بسبب بحث و تفحص او را بیابد چه بسیار میشود که مسئله را علما بسیار تفحص بسیار مینمایند و برایشان مخصص ظاهر نمیشود و در واقع مخصص هست و نیز بسیار است که مجتهد خود تفحص بسیار میکند و مطلع بر مخصص نمیشود و حکم بعموم میکند و بعد از آن مییابد مخصص را و از حکم اول رجوع میکند و این ظاهر است الفصل الثالث فیما یتعلق بالمخصص فصل سوم از مطلب ثالث در بیان احوالی است که تعلق به مخصص دارد اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء کان جملا او غیرها تا وفصّل بعضهم هرگاه مخصص در عقب چند عام واقع شود خواه جمله باشد و خواه مفرد و صحیح باشد رجوع این مخصص بهریک از این عمومات عام آخر البته مخصوص میشود و آیا باقی عمومات متقدمه نیز تخصیص می یابند یا مخصوص بالاخیر است و بس در این مسئله چند قولست و عادت اصولیین جاری شده باینکه فرض کنند خلاف در این مسئله و احتجاج بر اقوال او را در مخصص که استثنا بوده باشد و بعد از آن اشاره میکنند در باقی انواع مخصصات باینکه حال اینها نیز مثل حال استثنا است و این اقوال و احتجاجات در اینها نیز جاریست و ما هم بطریقه ایشان سلوک میکنیم از جهت آنکه مبادا فوت شود بعضی از خصوصیاتی که منظور ایشانست بسبب بیرون رفتن از طریقه ایشان چه اگر از طریقه ایشان بیرون رویم و فرض مسئله در مطلق مخصص کنیم احتیاج میشود بتغییر دادن وضع دلایل ایشان پس میگوئیم که هرگاه استثنائی

وفصّل بعضهم تفصيلاً طويلاً يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلّامة في التهذيب وليس بجيّد لانّ فرض وجود القرينة يخرج عن محلّ النزاع اذ هو فيما عري عنها والّذي يقوى في نفسي انّ اللفظ محتمل لكلّ من الامرين لا يتعيّن لاحدهما الّا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما

---

در عقب چند جمله واقع شود که آن جملها معطوف بوده باشند بر یکدیگر پس جمعی از اصولیین قائل شده اند باینکه این استثناء ظاهر است در رجوع بجمیع و بعضی از ایشان تعبیر کرده اند جمیع را بهر یک از آن جملهای متعاطفه یعنی گفته اند که مراد از عود بجمیع رجوع استثناء است بکلّ واحد نه بمجموع من حیث المجموع و این قول از شیخ طوسی قدس سرّه منقولست و برین قول ارجاع او باخیرة تنها بعنوان مجاز است و جمعی دیگر قائل شده اند باینکه او ظاهر است در عود باخیرة و برین قول ارجاع او بکلّ واحد مجاز است و بعضی قائل بتوقف شده اند باین معنی که نمیدانیم که حقیقت در عود باخیرة تنها است یا در عود بکلّ واحد و سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده باینکه مشترک است لفظاً میان هر دو پس باید توقف نمود در راجع ساختن او را بکلّ واحد یا باخیرة تنها تا آنکه قرینه بر احدهما ظاهر شود چنانکه قاعده است در هر لفظ مشترکی و این دو قول یعنی قول بتوقف و قول باشتراک لفظی هر دو موافقند با قول ثانی یعنی قول باینکه حقیقت است در عود باخیرة در حکم باینکه اخیرة مخصوص است بهر حال خواه راجع بکلّ واحد شود و خواه باخیرة پس اقوال ثلثه تفاوتی نیست در حکم اخیرة بلی فایده خلاف ظاهر میشود در استعمال استثناء در اخراج مستثنی از کلّ واحد چه این اخراج بعنوان مجاز خواهد بود بر قول ثانی که او حقیقت در عود باخیرة است زیرا که برین مذهب این استثناء مستعمل شده در غیر موضوع له و احتمال دارد که این اخراج بعنوان مجاز یا بعنوان حقیقت باشد بر قول اوّل از این دو قول یعنی قول بتوقف چه برین قول احتمال دارد که استثنا حقیقت باشد بکلّ واحد و احتمال دارد که حقیقت باشد در عود باخیرة و مجاز باشد در عود بکلّ واحد و این اخراج بعنوان حقیقت خواهد بود بنا بر قول ثانی این دو قول یعنی قول سید رضی الله عنه که او حقیقت میداند استثنا را در عود بکلّ واحد و فصّل بعضهم تفصیلاً طویلاً تا والّذی یقوی فی نفسی و بعضی از اصولیین درین مسئله تفصیل دور و درازی داده اند که حاصل او بر میگردد باعتماد بر قرینه که دلالت کند بر یکی از این دو معنی و علامه رحمه الله این قول را در تهذیب اختیار نموده و این قول خوبی ندارد زیرا که فرض وجود قرینه او را از محلّ نزاع بدر میبرد چه نزاع در استثنا نیست که عاری از قرینه احد معنیین باشد و این تفصیل طویل اشاره است بتفصیلی که ابو الحسین ذکر کرده و آن اینست که اگر ظاهر باشد استقلال جمله ثانیه از جمله اولی و عکس [illegible]

بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركاً بينهما مطلقاً كما يقوله المرتضى ره ان كنا في المعنى موافقين
له ولو لا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فافهم قال والذي اذهب
اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملاً وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى
جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك الا بدليل
منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ هذا والحاصل انهما
صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة
لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هنالك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا
لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها    ولتقدم

---

باو بسبب اضراب واعراض متكلم از جملهٔ اولی پس استثنا راجع باخیره است و بس زیرا که ظاهر چنین است که متکلم
منتقل شده باشد از جملهٔ اولی بثانیه مگر بعد از استیفای غرض خود از او واگر ظاهر نباشد استقلال ثانیه از اولی پس
استثنا ظاهر است در عود بکل واحد زیرا که ربط میانه اولی و ثانیه ظاهر شده در حکم یک جمله میگرداند وظهور اضراب
از جملهٔ اولی یا بسبب آنست که این دو جمله مختلفند در انشائیت و خبریت چون اکرم القوم الا زیداً ویا باعتبار آنست
که اسمی که صلاحیت دارد که مستثنی منه واقع شود در جملهٔ اولی مغایر است با مستثنی منه در جملهٔ ثانیه چون اکرم القوم
واکرم العلماء الا زیداً ویا از جهت آنست که محکوم به در جملهٔ اولی مغایر است با محکوم به در جملهٔ ثانی چون اکرم القوم
واضرب القوم الا زیداً و در این اختلافات ثلثه شرط نموده اند که اسمی که صلاحیت دارد که مستثنی منه واقع شود در جملهٔ ثانیه
ضمیری نباشد که راجع شود بمستثنی منه در جملهٔ اولی چون اکرم القوم واضربهم الا زیداً واین شرط نموده که این
دو جمله شریک در غرض چون اهانت وتعظیم وتادیب وغیر ذلک از مقاصد نباشند وعدم ظهور اضراب از جملهٔ اولی
باعتبار انتفاء اختلافات ثلثه یا شرط اینهاست والذی یقوی فی نفسی ان اللفظ محتمل لکل من الامرین لا یتعین لاحدهما
الا بالقرینة وآنچه قوی است نزد من در این مسئله اینست که لفظ استثنا احتمال هر یک از این دو معنی دارد ومتعین نیست
از برای هیچ یک از این دو معنی مگر بسبب قرینه لاحد معنیین و در هر یک که مستعمل شود حقیقت است پس استثنا مشترک
میان این دو معنی لکن اگر مستثنی از مشتقات یا مبهمات یعنی اسماء اشاره وموصولات باشد این اشتراک بطریقه اشتراک
معنوی است یعنی ادات استثنا در خصوص موضوعست از برای مطلق اخراج از ما قبل که شامل اخراج از اخیره تنها و

اخراج از هر یك است و اگر مستثنی مشترك لفظی باشد خروج او از اخیره باعتبار معنی باشد و از کل واحد باعتبار معنی
دیگر در بعضی صور اشتراك استثناء در میانه این دو معنی از قبیل اشتراك لفظی است و این تفصیل از تحریر دلیل مصنف
مستنبط میشود و فرق میانه این مذهب و دو قول اول ظاهر است چه بر قول اول حقیقت در عود بکل واحد است
و بس و بر قول ثانی حقیقت است و چون فرق میان این قول و دو قول اخیر یعنی قول بوقف و قول سید رضی الله عنهم
ظاهر نبود مصنف شرح بیان میباید و جه فرق میانه ایشان را باین کلام کرده و لیس ذلک لعدم العلم بما هو حقیقة فیه
کمذهب الوقف و لا لکونه مشترکا ثم و لتقدم علی توجیه المختار مقدمه یعنی محل بودن استثناء هر یك از این دو معنی
نه از آنجهت است که علم نداریم باین معنی که حقیقت این استثناست چنانچه مذهب قایلین بوقف است و نه از آنجهت است
که لفظ استثناء مشترك است میانه این دو معنی مطلقا یعنی خواه مستثنی از مشتقات باشد یا از مبهمات باشد یا از الفاظی باشد
که مشترك است لفظا در اخراج از کل واحد و از اخیره بتنهائی یعنی اخراج او از اخیره بتنهائی باعتبار معنی است و از
کل واحد باعتبار معنی دیگر چنانچه مذهب سید است رضی الله عنه و اگر چه ما لو دادیم معنی با او موافقیم که لفظ موضوع است
از برای این دو معنی و استعمال لفظ در هر دو بعنوان حقیقت است لیکن میان ما و او فرق هست که او قایل است بتعدد
وضع مطلقا و ما قایلیم بتعدد وضع در صورتیکه مستثنی مشترك لفظی باشد و اخراج او از هر یك باعتبار معنی باشد
از اخیره تنها باعتبار معنی دیگر و قایلیم باتحاد وضع یعنی اشتراك معنوی در صورتیکه مستثنی از مشتقات یا مبهمات بوده
باشد و اگر سید رضی الله عنه تصریح بلفظ اشتراك نمی نمود در اثنای احتجاج کلام او و در عنوان ابا نمیداشت از حمل بر
مذهب ما چنانچه در بعضی مباحث گفتند که آنچه مذهب بعضی است اینست که هر گاه استثناء در عقب چند جمله واقع شود صحیح باشد
رجوع او بهر یك از آنها در صورتیکه بعد از هر یك بتنهائی واقع شود پس واجب است که تجویز کنیم رجوع او بهر یك
از آنها چنانچه مذهب شافعی است و همچنین تجویز کنیم رجوع او را بجمله اخیره و بس چنانکه ابو حنیفه گفته است و جزم
نکنیم بهیچکدام از این دو احتمال مگر بسبب دلیل منفصلی یعنی لفظی دیگر که مستقل در افاده باشد یا عرفی یا عادتی یا امارات
یعنی دلیلی ظنی که مقتضی یکی از این دو باشد و حاصل آنکه جایز نیست جزم نمودن بیکی از این دو بسبب چیزیکه راجع شود بلفظ
یعنی وضع لفظ استثناء و مستثنی بدلالت بخصوص یکی از این دو احتمال ندارد بلکه در اراده هر دو احتمال مساوی
است و پوشیده نیست که این عبارت سید چنانچه احتمال اشتراك لفظی دارد مطلقا همچنین احتمال آن معنوی دارد که مصنف
اختیار نموده لیکن در [اثنای] استدلال تصریح نموده باشتراك لفظی مطلقا مذکور یعنی این را آنکه داد و حال مذهب ما



در عود باخیره
است و بس و
بر قول مصنف
دو هر دو معنی
بعنوان حقیقت
است

ولنقدّم على توجيه المختار مقدّمة يسهل بتدبّرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكّرها بصيرة
في تحقيق المقام وهي انّ الواضع لا بدّ له من تصوّر المعنى في الوضع فان تصوّر معنى جزئيّاً وعيّن بازائه
لفظاً مخصوصاً او الفاظاً مخصوصة متصوّرة تفصيلاً او اجمالاً كان الوضع خاصّاً لخصوص التصوّر المعتبر
فيه اعني تصوّر المعنى والموضوع له خاصّاً ايضاً وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصوّر معنى عامّاً تندرج تحته جزئيّات
اضافيّة او حقيقيّة فله ان يعيّن لفظاً معلوماً او الفاظاً معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى
العامّ فيكون الوضع عامّاً لعموم التصوّر المعتبر فيه والموضوع له ايضاً عامّاً وله ان يعيّن اللفظ او الالفاظ
بازاء خصوصيّات الجزئيّات المندرجة تحته لانّها معلومة اجمالاً اذا توجّه العقل بذلك المفهوم العامّ نحوها والعلم
الاجمالي كافٍ في الوضع فيكون الوضع عامّاً لعموم التصوّر المعتبر فيه والموضوع له خاصّاً فمن القسم الاوّل
من هذين المشتقّات فانّ الواضع وضع صيغة فاعل مثلاً من كلّ مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول
مثلاً لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بيّن ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة

---

نظير حال بيت كه دانستی در مذهب توقّف در اشتراك لفظی يعنی چنانچه قول بتوقّف و اشتراك لفظی موافقند با قول بتخصيص
باستثنا با خيره در اينكه تخصيص جمله اخيره مجزوم به است بر هر تقدير همچنين مذهبها اينزد در بعضی موافقت با اين
دو قول چه بر مذهبها نيز تخصيص اخيره مجزوم به است بر هر تقدير خواه استثنا راجع شود باخيره تنها يا بكلّ واحد
ما في الباب اينست كه دانسته نميشود كه او بخصوصه مراد است يا در ضمن جميع و اين تاثيری ندارد در حكم مطلوب يعنی
ضرری ندارد در حكم بتخصيص اخيره چه ظاهر است كه حكم بتخصيص بر هر تقدير از براى اخيره ثابت است پس تخصيص اخيره
محتاج بقرينه نيست بلكه محتاج بقرينه في الحقيقة تخصيص ما عدای اخيره است ولنقدّم على توجيه المختار مقدّمة
يسهل بتدبّرها كشف الحجاب تا اذا تمهّد هذا و بايد كه ما پيش از توجيه و اثبات مذهب مختار يك مقدّمه ذكر كنيم
كه بسبب تامّل در او حجاب از روی مقصود بسهولت برداشته شود و بسبب تذكّر او و تدبّر در وی بصيرت در تحقيق مقام
زياده ميشود و اين مقدّمه اينست كه واضع را ناچار است هر چند وضع لفظ از تصوّر معنی چه بديهی است كه وضع لفظ
از براى معنی بدون تصوّر معنی متصوّر نيست پس اگر واضع تصوّر كند معنی جزئی را و تعيين كند براى او لفظ معيّن
تصوّر معنی متصوّر نيست پس اگر واضع تصوّر كند معنی جزئی را و تعيين كند براى او لفظ معيّنی يا الفاظ معيّنه
و اگر تصوّر الفاظ نموده باشد بعنوان تفصيل يا بر وجه اجمال در اين صورت آن وضع خاص خواهد بود باعتبار اينكه

فلفظ هٰذا مثلاً موضوع لخصوص كلّ فرد ممّا يشار به اليه لكن باعتبار تصوّر الواضع للمفهوم العامّ وهو كلّ مشار اليه مفرد مذكّر ولم يضع اللفظ لهٰذا المعنى الكلّي بل لخصوصيّات تلك الجزئيّات المندرجة تحته وانّما حكموا بذلك لانّ لفظ هٰذا لا يطلق الّا على الخصوصيّات فلا يقال هٰذا ويراد واحد ممّا يشار اليه بل لا بدّ في اطلاقه من القصد الى خصوصيّة معيّنة فلو كان اللفظ موضوعاً للمعنى العامّ كرجل لجاز فيه ذلك وهٰكذا الكلام في الباقي ومن هٰذا القبيل ايضاً وضع الحروف فانّها موضوعة باعتبار معنى عامّ وهو نوع من النسبة لكلّ واحدة من خصوصيّاتها فمن والى وعلى مثلاً موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكلّ ابتداء وانتهاء واستعلاء معيّن بخصوصه وفي معناها

---

تصوریکه در وضع معتبر است والت وضع است تمام است کر ان تصور معنی جزئیست واصطلاح چنین شده که وضع را حقیقت مینامند بعموم وخصوص باعتبار عموم وخصوص المعنی موضوع له لفظ نیز خاص است که ان معنی جزئی معین است واین ظاهر است واشتباهی در وی نیست واکر واضع در حین وضع تصور کند معنی عامی را که مندرج باشند در تحت او جزئیات اضافیه یا جزئیات حقیقیه ومراد از جزئیات اضافیه هر مفهوم که مندرج باشد در تحت مفهوم دیکر هر چند او فی نفسه بر کثیرین صادق اید چون مفهوم انسان که مندرج است در تحت حیوان ومراد از جزئیات حقیقیه هر مفهومیست که عقل تجویز صدق او بر کثیرین نکند چون مفهوم زید وعمرو دیکر پس در این صورت واضع را میرسد که تعیین کند از برای معنی عام لفظ معلومی یا الفاظ معینه معلومه را که انها متصور باشند تفصیلاً یا اجمالاً پس وضع در این صورت عام خواهد بود زیرا که الت وضع یعنی تصوریکه معتبر است در وضع عامست وموضوع له نیز عامست که ان مفهوم کلیست وهمچنین واضع را جایز است که بواسطه وتصور این
چون لفظ انسان وبشر که موضوعند از برای مفهوم کلی حیوان ناطق ابتداً
معنی عام وضع کند لفظ معلوم یا الفاظ معلومه را از برای جزئیاتیکه مندرجند در تحت ان مفهوم عام زیرا که ان جزئیات معلوم خواهند شد اجمالاً اکر عقل بواسطه وادراک ان مفهوم عام متوجه ان جزئیات شود وعلم اجمالی موضوع له در وضع الفاظ کافیست پس وضع در این صورت عامست زیرا که الت وضع یعنی تصوریکه معتبر است در وضع عامست وموضوع له خاص است چه وضع شده این لفظ از برای جزئی از جزئیات ان مفهوم عام بخصوصه پس دانسته شد که وضع بر سه قسم است اول وضع خاص وموضوع له خاص دویم وضع عام وموضوع له عام سیوم وضع عام وموضوع له خاص وان قسم اول از این دو قسم اخراست یعنی از قبیل وضع عام وموضوع له عام است مشتقات زیرا که واضع وضع

سیّما هرکاه واضع تصور کند ذات معینی زید را واو از برای او وضع کند لفظ زید را یا چند لفظ که بتفصیل ملاحظه نموده باشد چون زید وجابر وابو لهب وامثال آنها که این الفاظ را کوییند یا الفاظی را که اجمالاً تصور انها نموده باشد یا فرض کند که وضع کند هر جزئی از جزئیات لفظ را که دلالت کند بر معنی از برای هر جزئی از جزئیات معنی که علاوه بیانه او وعلاقه حقیقی این لفظ بوده باشد لفظ چنانچه هر جزئی از جزئیات حال با وضع نموده از برای هر جزئی از جزئیات محل پس تصور این الفاظ بوجه کلی شده وتصور معانی نیز بوجه کلی است چنانکه هرکاه تعیین کند از برای زید هر لفظ را که ذات با مرضیع اراین الفاظ مشابهتی داشته باشد در یک صفتی از صفات چون اسد وشمس وحاتم ونظایر آنها پس وضع این الفاظ از برای او بعنوان مجاز است وهمه وضع مجازی تصور الفاظ اجمالاً کافی است چنانچه از کلام معظم ستر و اخر از وضع حقیقی ووضع مجازی وبعضی از محققین وضع را بتفصیل اند ...

معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص
فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة
وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظ ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة الحدث
التي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح      التمهيد

---

كرده مثلا صيغه فاعل را از هر مصدرى از براى ذاتيكه قايم باشد با و مدلول مصدر او وصيغه مفعول هر مصدر
براى ذاتيكه واقع باشد برو مدلول مصدر او مثلا ضارب را وضع كرده از براى ذات قائم به الضرب واين معنى
عمومى دارد چه بر زيد زننده و عمرو زننده و بكر زننده وغير ايشان صادقست وهمچنين مضروب موضوع شده از براى
ذات متعلق به الضرب اين نيز عمومى دارد كه بر زيد مضروب و عمرو مضروب و بكر مضروب وغير ايشان صدق دارد
پس واضع در حين وضع هر يك ايشان تصور كرده اين معنى عام را ووضع نموده لفظ را از براى همان معنى عموم
وضع وعموم موضوع له درين وضع ظاهر است واز قسم ثانى اقسام سه قسم اخير است يعنى از قبيل وضع عام وموضوع له
خاص است مبهمات چون اسم اشاره مثلا در حين وضع هذا واضع ملاحظه نموده مفهوم كلى مشار اليه مفرد مذكر را
ودر ضمن او اجمالا تصور نموده جميع جزئيات او را ووضع نموده لفظ هذا از براى هر جزئى از ان جزئيات بخصوصه
از براى ان مفهوم كلى وانجا حكم كرده اند بانكه هذا موضوع از براى خصوص هر يك از ان جزئيات است نه از
براى ان مفهوم كلى از ينجهت كه لفظ هذا را هرگز اطلاق نمى كنند مگر بر خصوص يك از ان جزئيات نه بر ان مفهوم كلى پس
نميگويند هذا و حال انكه مراد از و واحد لا على التعيين از مشار اليه مفرد مذكر باشد بلكه لابد است در اطلاق و اراده
ذات معينى كه مشار اليه و مفرد مذكر بوده باشد پس اگر موضوع مى بود از براى ان معنى عام بايستى كه گاه در وى مستعمل
شود چون رجل كه موضوعست از براى ذات غير معين موصوف برجوليت وگاه او را بر ان معنى عام اطلاق ميكنند
وهمچنين است حرف هذه در باقى اسماء اشاره چون ذى وهذه وهذان وهاتان واولئك واللاتى واللواتى ونظاير اينها
كه در جميع اينها واضع در حين وضع تصور كرده مفهوما كليه ايشان را والفاظ را وضع نموده از براى هر جزئى از جزئيات
او واز قبيل وضع عام وموضوع له خاص است وضع حروف نيز زيرا كه حروف موضوعند باعتبار يك معنى عامى كه ان عبارت
از نوع نسبتى از براى خصوصيات ان نسبت پس مثلا من والى وعلى مثلا موضوعند باعتبار ملاحظه نسبت ابتدا وانتها واستعلا
از براى هر ابتدا وهر انتها وهر استعلائى يعنى واضع در حين وضع من تصور نموده معنى كلى ابتدائى از مكانى را ووضع

بقيه حاشيه صـ ٢٢٣
منه
تخصيص تحقيقى دارد اند وچون در وضع حقيقى الفاظ متعدده لابد است از تقدير آن الفاظ تفصيلا او اجمالا كما نيست توجيه عبارت باين روش نموده ايم كه مقصود از ذكر اجمال بسط احتمالات عقليست هرچند تحقيق مدهشته باشد ودرين قياسات ذكر اجمال در شق ثانى يعنى وضع عام وموضوع له عام است

اين حاشيه مربوط به صفحه ٢٢٤ است
منه
چون لفظ جبران كه موضوع از براى مفهوم كلى هر عالم فاسق متحرك بالاراده دالست وضع او هيچ عموم كليات
منه

ايضا اين حاشيه مربوط به صفحه ٢٢٣ است

ف
چنانچه در الفاظى كه موضوعند بوضع مجازى از براى مفهوم واحد چون وضع لفظ جبران بر انسان وحاسب بر انسان از براى مفهوم انسان
و از اين قبيل الفاظى كه دلالت دارند بر مفهومات كليه كه جزء از موضوع له است يا لازم او بيند منه

كرده

کرده من را از برای هر جزئی از جزئیات این مفهوم کلی چون ابتدای از بصره و ابتدای از کوفه و ابتدای از شام و نظایر
آنها نیز از برای مفهوم کلی ابتدای مطلق و دلیل بر این آنچه است که حرف کلمه‌ایست که دلالت نکند بر معنی خود بدون ضم
کلمه دیگر و اگر معنی من ابتدای مطلق میبود در افادهٔ این معنی محتاج بضم کلمه دیگر نمیبود چه از من ابتدای مطلق
فهمیده میشود و چون معنی او ابتدای از مکان معین مخصوص است و این از من بتنهائی فهمیده نمیشود احتیاج دارد
بضم کلمه دیگر که دلالت کند بر خصوص آن مکان معین و برین قیاس است حال وضع الی ملاحظه نموده مفهوم کلی
انتهای مطلق را و وضع نموده او را از برای هر جزئی از جزئیات او چون انتهای به بصره و کوفه و نظایر آنها و برین
قیاس باقی انواع حروف و در حکم حروفند افعال ناقصه زیرا که ایشان نیز موضوعند بواسطه ملاحظه معنی عامی
که عبارتست از نسبت صفتی است که آن صفت غیر مصدر این افعال بوده باشد بفاعل غیر معینی از برای هر یک از جزئیات
آن نسبت مثلا کان موضوعست بسبب ملاحظه معنی عامی که آن نسبت قیام بفاعل ما است از برای نسبت قیام بزید
در کان زید قائما و نسبت قیام بعمرو در کان عمرو قائما و امثال اینها و اما افعال تامه پس او صاحب دو جهت است که وضع
این افعال از یکجهت از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است و از جهت دیگر وضع و موضوع له هر دو خاصند برا
که فعل تام موضوع است از برای حدثی و نسبت آن حدث بفاعل معین پس وضع او نسبت بفاعل از قبیل وضع عام
و موضوع له خاص است چرا که واضع در حین وضع ملاحظه نموده نسبت آن حدث را بفاعل ما و وضع نموده او را از
برای هر جزئی از جزئیات آن نسبت مثلا نسبتی که جزو از مفهوم ضرب است نسبت زدن است بهر جزئی از جزئیات فاعل
چون نسبت زدن بزید در ضرب زید و نسبت او بعمرو در ضرب عمرو و برین قیاس و این نسبتهای جزئیه از قبیل معانی حرفیه اند
در اینکه بدون ضم کلمه دیگر با این افعال فهمیده نمیشوند پس چنانچه لفظ من موضوعست بیک وضع از برای هر ابتدای معین
مخصوصه همچنین لفظ ضرب موضوعست بیک وضع از برای هر جزئی از جزئیات نسبت حدثیکه مدلول اوست بفاعل معین
مخصوصه و چنانچه در فهمیدن معنی من احتیاج میشود بضم بصره در سرت من البصرة مثلا همچنین در فهمیدن نسبتی که
جزو از مدلول ضربست احتیاج میشود بضم زید مثلا در ضرب زید و اما وضع افعال تامه باعتبار جزو دیگر مفهوم او یعنی
حدث آن پس از قبیل وضع خاص و موضوع له خاص است نه از قبیل وضع حرفی و این ظاهر است و از اینجهت گفته اند که فعل کلمه
ایست که دلالت کند بر معنی بدون ضم کلمه دیگر اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء کلها موضوعة بالوضع العام لخصوصیات
الاخراج [illegible] این مقدمه مقرر شد که وضع بر سه قسم است و این دانسته شد که وضع در مشتقات عام و موضوع

مخفی نماند که حدثی که جزو از مفهوم ضرب است یعنی ضرب مفهوم عامی است که شامل افراد کثیره است پس بهتر آن است که وضع فعل را نسبت به [?] از قبیل وضع عام و موضوع له عام بشمارد منه

اذا تمهّد هذا قلنا انّ ادوات الاستثناء كلّها موضوعة بالوضع العامّ لخصوصيّات الاخراج امّا الحرف
منها فظاهر وامّا الفعل فلانّ الاخراج به انّما هو باعتبار النسبة وقد علمنا انّ الوضع بالاضافة اليها عامّ وامّا
الاسم فلانّه من قبيل المشتقّ والوضع فيه عامّ كما عرفت ثمّ انّ فرض امكان عود الاستثناء الى كلّ واحد يقتضي
صلاحيّة المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعاً وضع الادات اعني بالوضع العامّ وهو
الاغلب كان يكون مشتقاً او اسماً مبهماً او نحوهما ممّا هو موضوع كذلك وعلى هذا فايّ الامرين اريد من الاستثناء
كان استعماله فيه حقيقة احتيج في فهم المراد منها الى القرينة كما في نظائره فانّ افادة المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العامّ انّما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتّحاد الوضع فيه وتعدّده في المشترك لكنّه في
حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على انّ بينهما فرقاً من هذا الوجه ايضاً فانّ احتياج اللفظ المشترك الى القرينة

---

لرنين عامست ومبهمات يعني اسماء اشاره وموصولات وحروف وافعال ناقصه وافعال تامه باعتبار يكجزء از مدلول
كه نسبتاست وضع ايشان عام وموضوع له ايشان خاص است پس در اثبات مدعاي خود يعني اينكه استثنا احتمال
دارد كه راجع شود بجمله اخيره واحتمال دارد كه راجع شود بهر يك از جمل سابقه گاه بعنوان اشتراك معنوي وگاه بطريق
اشتراك لفظي ميگوئيم كه ادوات استثناء همه خواه اسم باشد چون لفظ غير در جاءني القوم غير زيد يا فعل باشد چون جاءني
خلا يا عدا يا حاشا زيدا يا حرف باشد چون جاءني القوم الا زيدا موضوعند بوضع عام از براي خصوصيات اخراج يعني
موضوعند بيكوضع بر وجهي كه شامل هر يك از اين خصوصيات باشد يا باين روش كه موضوعند بيكوضع از براي خصوصيات
اخراج يعني وضع ايشان از قبيل وضع حروف است وواضع در حين وضع ملاحظه نموده مفهوم كلي اخراج چيزي را از حكم
ما سبق ووضع نموده اين ادوات را از براي هر جزئي از جزئيات اين مفهوم كلي چون اخراج زيد از حكم قوم در جمله جاءني
القوم الا زيدا واخراج عمرو از حكم علماء در جاءني العلماء الا زيدا ونظاير اينها ويا موضوعند از براي معني واحد يكه شامل
هر يك از اين خصوصيات است اما وضع حروف از اين ادوات از براي خصوصيات اخراج پس او ظاهر است چه دانسته شد كه وضع
مطلق حروف از اين قبيل است واما بودن وضع فعل از اين ادوات از قبيل وضع حروف پس وجهش اينست كه اخراج چيزي
از حكم سابق بسبب فعل ممكن نيست مگر باعتبار نسبتي كه جزو مدلول فعل است نه باعتبار ان جزو ديگر كه حدث است چه مقصود
از عدا زيدا در جاءني القوم عدا زيدا نسبت مخصوصه است پس معني مقصود نسبت مجاوزتيست كه متعلق است بزيد بفاعل
مخصوص كه قوم است ومقصود نفس مجاوزت نيست ودانسته شد كه وضع فعل باعتبار نسبتي كه جزو اوست عام است

انّما هو لتعيين المراد لكونه موضوعاً لمسمّيات متناهية فحيث يطلق يدلّ على تلك المسمّيات اذا كان العلم
بالوضع حاصلاً و يحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العامّ فانّ مسمّياته غير
متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذّهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة البعض اليها فاحتياجه
الى القرينة انّما هو لاصل الافادة لا للتّعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيّته للعود الى
الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار آخر وح فحكمه حكم المشترك وقد اتّضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
مطلقا فانّه لا تعدّد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما سبق ولا دليل على كون الهيئة التّركيبيّة موضوعة وضعاً متعدّداً
متعدّداً للكلّ من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع حقيقة والى الاخيرة فقط مع كون الوضع في الاصل الاعمّ ومعنى ثبت وضعاً

---

موضوع له او خاص است و اما اینکه وضع اسم از این ادوات از قبیل وضع حروف است پس سببش اینستکه اسمی که
ادات استثنا است از قبیل مشتق است چه غیر بمعنی ذاتیست که موصوف بوده باشد بمغایرت و وضع در مشتق
نیز از قبیل وضع عام و موضوع له عام است چنانچه دانسته شد و از اینجا میرسد صحت عود استثناء بهریک از
جمل سابقه و عود او باخیره و پس بعد از این میگوئیم که فرض امکان عود استثنا بهریک از جمل سابقه مقتضی نیست
که مستثنی نیز صلاحیت عود بکل واحد داشته باشد تا اینکه تواند که تا بهر یک مستثنی باشد
و این صلاحیت بچند چیز حاصل میشود یکی آنکه موضوع باشد از باب وضع حروف یعنی بوضع عام و این اغلب است
چنانچه هرگاه مستثنی مشتق باشد یا اسم مبهم یا نحو اینها از الفاظیکه موضوع عند بوضعی حرفی چون نجاء نی القوم و
ضربت القائمین الا کاتبا یا الا الذی کان عالما و در بخصوص هر یک از این دو معنی که اراده شود از استثنا استعمال
استثناد را و بعنوان حقیقت خواهد بود و در فهم مقصود از وی احتیاج میشود بقرینه چنانچه مطلقا بر این استثناء
چنین است چه افاده معنی مقصود از لفظی که موضوع باشد بوضع عام ممکن نیست مگر با قرینه و این استعمال یعنی
استعمال ادات استثنا و این مستثنی در اخراج از هر یک یا اخیره تنها از باب اشتراک معنوی است و از قبیل اشتراک
لفظی نیست اصلا زیرا که وضع درین ادات استثنا و این مستثنی متحد است اگرچه موضوع له متعدد است و در اشتراک
لفظی تعدد وضع معتبر است لیکن در حکم اشتراک لفظیست باعتبار احتیاج بقرینه با اینکه مباین اشتراک لفظی و مانحن
فیه فرقی از جهة احتیاج نیز هست چه احتیاج لفظ مشترک بقرینه نیست مگر از جهت تعیین متفهم نه از جهت دلالت بر او زیرا
که او از این جهت که موضوعست از برای مسمیات متناهیه محصوره پس هرگاه او را اطلاق کنند دلالت میکند بر همه این

احتج المرتضى بوجوه الاول انّ القائل اذا قال لغيره اضرب غلمانى والق الاسد قتل الا واحداً لم يجز ان يستفهم المخاطب هل اردت استثنا الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثانى

---

مسميات هرگاه مخاطب عالم بوضع او براى اين معانى بوده باشد ليكن معلوم نيست كه مقصود متكلم كدام يك از اين معانيست و در تعيين مقصود احتياج دارد بقرينه بخلاف لفظى كه موضوع باشد بيك وضع كه چون مسميات و معانى او غير متناهى است پس ممكن نيست حصول جميع ان معانى در ذهن و همچنين ممكن نيست حصول بعضى از ان معانى در ذهن دون بعضى چه نسبت وضع اين لفظ بجميع اين معانى على السويه است پس از حصول بعضى دون بعضى لازم مى آيد ترجيح بلا مرجح پس احتياج اين لفظ بقرينه از جهت اصل افاده است نه از براى تعيين مقصود و از جمله خبرهائى كه سبب او حاصل ميشود صلاحيت عود مستثنى بكل واحد اينست كه اين مستثنى از الفاظ مشتركه باشد پس مستثنى كه صلاحيت عود او باخيره باعتبار معنى باشد و عود او بهر يك از جمل سابقه باعتبار معنى ديگر و در اين صورت حكم اين مستثنى حكم مشترك لفظى خواهد بود چه اين مستثنى مشترك لفظى است ميان اين دو معنى و در هر يك دو معنى مستعمل شده پس از اين دليل ثابت شد كه استعمال ادات استثنا و مستثنى در اخراج از هر يك از جمل سابقه و از اخيره بتنهائى مجمعست و از قبيل اشتراك معنوى است غالبا و گاهى از قبيل اشتراك لفظى است و واضح شد باين دليل بطلان قول باشتراك لفظى دائما چنانچه مذهب سيد است رضى الله عنه زيرا كه تعدد در وضع مفردات يعنى ادات استثنا و مستثنى نيست غالبا چنانچه دانسته شد و در اشتراك لفظى بتعدد وضع مفردات كلام متعدد ميباشد و هيئت تركيبيه مستثنى با ادات استثنا موضوع باشد از براى اخراج مستثنى از هر يك از جمل سابقه و از اخيره تنها بيك وضع و مشترك لفظى باشد ميان اين دو معنى مقصود سيد رضى الله عنه در جواب فرموده كه دليلى نداريم بر اينكه هيئات تركيبيه موضوع شده باشد از براى اين دو معنى بدو وضع و چون اتحاد وضع مفردات معلوم ثابت است پس عدول از اتحاد وضع مفردات كه معلوم است بتعدد وضع مركب كه غير معلوم است بمجرد احتمال بدون دليلى معقول نيست و بطلان قول سيد رضى الله عنه ظاهر شد چنانكه ظاهر شد از اين دليل فساد دو قول اول از ان اقوال كه در صدر مبحث مذكور شد كه يكى قول بعود استثنا است بهر يك از جمل سابقه و دويم قول بعود او است باخيره و بس باينكه ميگوئيم كه استثنا در اصل وضع شده از براى معنى عام يعنى اخراج مستثنى از حكم سابق كه شامل عود بكل واحد و باخيره هر دو است و خلاف او يعنى اختصاص او بمعنى اول

---

يا بمعنى ثانى ثابت نيست پس محل از امر ثابت بغير ثابت بمجرد احتمال جايز نيست عقلا احتج المرتضى رضى الله عنه بوجوه

معنى نيست و چون سيد رضى الله عنه [illegible]

الثانی ان الظاهر من استعمال اللفظ فی معنیین مختلفین من غیر ان تقوم دلالة علی انها متجوز بها فی
احدهما انها حقیقة فیهما ولا خلاف فی انه وجد فی القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتین
عاد الیهما تارة وعاد الی احدیهما اخری فاما ان یدعی من خصه باحدیهما انه اذا عاد الیهما فلدلالة دلت ومن
ارجعه الیهما انه اذا اختص بالجملة التی تلیه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل فی الامرین واذا
کان الامر علی هذا فیجب ان یکون تعقب الاستثناء الجملتین محتملا للرجوع الی الاقرب کما انه محتمل للعموم
للامرین وحقیقة فی کل واحد منهما فلا یجوز القطع علی احد الامرین الا بدلالة منفصلة    الثالث

---

الاول تا الثانی احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر اینکه استثنا مشترکست لفظا میان رجوع بهر یک از جمل
سابقه ورجوع باخیره تنها بچهار وجه اول اینکه هرگاه کسی بگوید بدیگری اضرب غلمانی والق اصدقائی الا واحد
واحدا جایز است که مخاطب بپرسد که آیا اراده نموده استثنای واحد را از هر دو جمله مذکوره یا از یک جمله اخیره و
استفهام صورت نبندد مگر در صورتی که لفظ احتمال هر دو داشته باشد و مشترک باشد لفظا میان ایشان الثانی
ان الظاهر من استعمال اللفظ تا الثالث دلیل ثانی سید رضی الله عنه اینست که هرگاه لفظی مستعمل شود در دو معنی
مختلف و دلیلی نباشد بر اینکه در احدهما مجاز است پس ظاهر اینست که آن لفظ حقیقت در هر دو معنی بوده باشد
و خلافی نیست در اینکه یافت شده در قرآن مجید و استعمال اهل لغة استثنائی در عقب دو جمله که گاهی راجع شود
بهر دو گاهی راجع میشود باحد جملتین یعنی اخیره و هرگاه اورا بخصوص میدانند بجمله اخیره ادعا مینماید که عود
بهر یک محتاج است بقرینه که دلالت کند بر او و کسیکه راجع میدانند اورا بهر یک ادعا مینماید که هرگاه مخصوص
باشد بجمله که استثنا در عقب او واقعست لابد است از قرینه و این حرف از این دو فرقه اعتراف است باینکه مستعمل
در هر دو معنی میشود و هرگاه حال بدین منوال بوده باشد پس واجبست که در وقوع استثنا عقیب جملتین احتمال رجوع
باقرب داشته باشد چنانچه احتمال رجوع بهر یک از آن دو جمله دارد پس جایز نیست که جزم کنیم باینکه حقیقت است در
یکی از این دو معنی مگر بسبب دلیل خارجی و دلیلی بر این نداریم چه دلایل فریقین مردود است الثالث انه لو بعد الاستثنا
المتعقب تا الرابع دلیل ثالث سید رضی الله عنه اینستکه واجبست در استثنائیکه در عقیب دو جمله واقع شود اینکه
راجع شود بهر دو یا بیکی چه محالست که راجع بهیچکدام نشود و چون تامل کردیم در دلیلی که اعتقاد بر او دارد کسی
که جزم کرده برجوع او بهر دو نیافتیم که دلالت داشته باشد بر ثبوت مدعای او و همچنین تامل کردیم در دلیل کسیکه تمسک

الثالث انه لابد في الاستثناء المتعقب بجملتين من ان يكون اما راجعًا اليهما معًا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان يكون راجعًا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضًا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي يليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف بينهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واخرجت زكوتي قائمًا او قال لصبلحًا او مساءً او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف والزمان والمكان فضلة في الكلام ياتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه

---

باو شده كسى كه جزم كرده بعود او باقرب يعنى بجمله اخيره وميكويد كه تجاوز نميكند از اخيره بسابق براو دراو بنا فتيم چيزيكه موجب جزم باشد برجوع او باخيره بر تنهائى پس چون جزم بهيچ يك از اين دو حاصل نيست بايد توقف كنيم درين دو معنى وجزم نكنيم بهيچ يك ازين دو معنى تا انكه قرينه بر احدهما ظاهر شود چنانكه مقرر است در مشترك لفظى الرابع ان القائل اذا قال ضربت دليل چهارم سيد رضى الله عنه اينست كه هر گاه كسى بگويد ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت زكوتى قايمًا يا بدل قايما بگويد صباحًا يا مساءً يا في مكان كذا انچه در عقب اين جمله واقع شده است از حال يا ظرف زمان يا ظرف مكان احتمال دارد كه عامل درا و متعلق باو جميع افعالى باشد كه پيش از او ذكر شده چنانچه احتمال دارد كه متعلق باو و عامل دراو همين فعل اخر باشد كه باو نزديكتر است وكسى كه اين كلام را بشنود نميتواند جزم كرد بانكه عامل درين معمول كه عقب اين افعال مذكور شده هر يك از اين افعالست ونه بعضى از ان افعال مگر از دليلى خارج غير ظاهر كلام پس چنانچه اين دو احتمال در غير استثناء از متعلقات فعل جاريست همچنين در استثنا نيز جارى خواهد بود بسبب وجود جامع وعلة مشتركه در متعلقات مذكوره واستثنا زيراكه استثنا با باقى متعلقات از حال وظرف زمان وظرف مكان شريكند در انكه فضله اند در كلام ومذكور ميشوند بعد از تمام كلام وگفته است سيد رضى الله عنه كه هيچكس را نميرسد كه جزم كند بانكه عامل درين متعلقات

ذکرناه القطع علی ان العامل فیه جمیع الافعال المتقدمة الآن بل لا دلیل علی خلاف ذلک لان هذا من ترکیبه
مکابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بین من حمل نفسه علیه وبین من قال بل الواجب القطع علی ان الفعل الذی
یعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما یعلم فی بعض المواضع ان الکل عامل بدلیل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراک بل المقتضی لحسنه هو الاحتمال سواء کان
بواسطة الاشتراک او لکونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقیقة فیه کما یقوله اهل الوقف
او لغیر ذلک من الاسباب المقتضیة له واما عن الثانی فبانه علی تقدیر تسلیمه انما یدل علی کون اللفظ حقیقة
فی الامرین لا علی الاشتراک لجواز کونه بوضع واحد کما قلناه ولا بد فی الاشتراک من وضعین واما عن

---

جمیع افعال مذکوره است مگر انکه دلیلی بر خلافش ظاهر شود چه این قول مکابره وخلاف متعارف است و هیچ
فرق نیست میانه کسی که قائل بخلافش شود و بگوید که واجبست جزم نمودن باینکه فعلیکه ابخال یا ظرف و امثال این
ها در عقب او واقع میشود عامل است و بس نه افعال سابقه و در بعضی مواضع که معلومست عمل هر یک از ان

افعال در این متعلقات این علم حاصل نشده مگر از دلیل دیگر سوای ظاهر کلام والجواب اما عن الاول فبالمنع من
اختصاص تا واما عن الثانی وجواب از دلیل اول سید رضی الله عنه اینست که نیکوئی استفهام مخاطب از متکلم
که آیا مراد تو از این استثنا استثنا از جمله اخیره تنها است یا از همه جمله مسلم است لیکن قبول نداریم که خوبی این استفهام
اختصاص باشتراک لفظ داشته باشد بلکه مقتضی حسن استفهام احتمال رجوع استثناء است یا خیره تنها و بهر یک از
جمل سابقه خواه این احتمال بسبب اشتراک لفظی باشد وخواه باعتبار اشتراک معنوی بسبب اینکه موضوع است بوضع
عام از برای هر فرد از افراد اخراجی که محتمل باشد چنانچه گذشت وخواه باعتبار این باشد که معلوم نیست که استثنا
حقیقت است در کدام یک ازین دو احتمال چنانچه مذهب قایلین بوقف است وخواه این احتمال بسبب دیگر از اسباب
باشد که مقتضی اوست پس سبب حسن استفهام منحصر در اشتراک لفظی نیست چنانچه سید رضی الله عنه دعوی مینمود

واما عن الثانی فبانه علی تقدیر تسلیمه تا واما عن الثالث وجواب از دلیل ثانی سید رضی الله عنه اینست که قبول نداریم
که ظاهر از استعمال لفظ در دو معنی این باشد که ان لفظ حقیقت است در هر یک از ان دو معنی که استعمال لفظ گاه در
موضوع له میباشد وگاه در غیر موضوع له وعام دلالت بر خاص ندارد چه جای اینکه ظاهر در او باشد و بر تقدیر تسلیم
که ظاهر از استعمال حقیقت باشد میگوئیم که استعمال لفظ استثنا درین دو معنی دلالت ندارد مگر بر اینکه او حقیقت است

با این قول شود وصیانه کسیکه قائل صح

واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير
الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه
لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط
المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما
فان قوله تعالى في اية القذف الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت
الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها بالاتفاق فكذلك ما هو بحكمها وثالثها

---

در هر یک از این دو معنی و دلالت ندارد بر اشتراک لفظی زیرا که ممکنست که حقیقت بودن او در هر یک از این دو
معنی باعتبار اینکه باشد که موضوعست بوضع واحد از برای هر یک از این دو معنی چنانکه مذکور شد پس حقیقت
بودن او در هر یک از جهت اشتراک معنوی است نه باعتبار اشتراک لفظی چه در مشترک لفظی لابد است از دو وضع

---

واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر تا واما عن الرابع وجواب از دلیل ثالث سید رضی الله عنه اینست که نیست
دلیلی بر وجوب عود استثنا بجمیع و بر وجوب اختصاص او باخیره مقتضی این نیست که حکم کنیم باشتراک لفظی بلکه
مقتضی تردد میان اشتراک لفظی و مذهب ما و مذهب وقف است وحاصل اینکه هرگاه رجوع استثنا بهر یک از جمل
سابقه واجب نباشد و باخیره تنها نیز واجب نباشد لازم نمی آید که البته مشترک لفظی باشد بلکه احتمال اشتراک معنوی
بتفصیلیکه مذکور شد در نقل مذهب مص ره و احتمال قول بوقف نیز دارد پس چنانچه احتمال اشتراک لفظی دارد
پس بمجرد این جزم باشتراک لفظی نمودن معقول نیست و مخفی نماند که این اعتراض بر سید رضی الله عنه در وقتی
وارد است که مطلب او از این دلیل اثبات اشتراک لفظی باشد اما اگر مطلب او ابطال قول بتخصیص استثنا بکل
واحد یا باخیره باشد این اعتراض وارد نیست و ظاهر کلام او اینست که مطلبش معنی ثانی باشد واما عن الرابع تا حجة
القول وجواب دلیل چهارم سید رضی الله عنه اینست که اثبات احتمال عود استثنا بهر یک و باخیره تنها باین دلیل
از باب اثبات لغتست بطریق قیاس چه قیاس نموده استثنا را بحال و امثال او از متعلقات فعل و لغت بقیاس
ثابت نمیشود با اینکه دلالت ندارد این قیاس بر اشتراک لفظی بلکه دلالت دارد بر اعم از اشتراک لفظی و اشتراکی که ما
با و قائلیم چه از این قیاس محض این دو احتمال ثابت میشود و ممکن است که این دو احتمال باعتبار اشتراکی باشد که مذهب

قیاس سرایت دادن حکم را از محلی بمحل دیگر بسبب جامعی یعنی مشارکت این دو محل در معنی که موجب علم است چنانچه سید در این مقام قیاس نموده استثنا را بحال و ظرف باعتبار اشتراک در فضله بودن همه

وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعم اذا تعقب جملاً يعود الى جميعها بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيره
بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة
من الجمل والحكم بالاولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض
اولى من الاخر تناولنا الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وترك فضول الكلام ما استطاعوا فلابد
لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب
كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفاً لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف
مثلاً ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلاً
مستهجنا فاقيم فيهما مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين . وسادسها

---

ما است چنانکه میتواند باعتبار اشتراک لفظی باشد حجة القول بالرجوع الى الجميع ثاو ثانيها دليل قائلين برجوع
عود استثنا بهر یک از جمل سابقه شش چیز است اول اینکه شرطی که در عقیب چند جمله واقع شود راجع میشود بجمیع
پس استثنا نیز باید راجع بجمیع شود چه هر دو در معنی که مقتضی عود بسابق است شریکند چه هیچ یک مستقل در
افاده نیستند و دیگر آنکه در معنی نیز متحد اند چه استثنا در قول خدا تعالى در آیه قذف ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا اولئك هم الفاسقون الا من تاب بمعنى الا من تاب بمنزله ان لم یتوبوا است و ثانيها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة ثاو ثانيها و دليل ثانى ایشان اینستکه حرف عطف هرگاه در میانه چند جمله واقع شود آنها را در حکم یک جمله
میکرداند چه فرقی نیست بحسب معنی میانه این دو جمله متعاطفه بواو یعنی رایت زید بن عبد الله و رایت زید بن
عمرو و میانه مجموع این جمله واحده یعنی رایت الزیدین و هرگاه استثنا در عقیب یکجمله واقع شود بی شبهه باو راجع
میشود پس هرگاه عقیب دو کلام واقع شود که در حکم یکجمله است البته راجع بجمیع او خواهد بود و ثالثها ان الاستثناء
بمشية الله اذا تعقب جملا ثاو ثالثها و دليل ثالث ایشان اینست که استثناء بمشیت الهی یعنی ان شاء الله هرگاه
عقیب چند جمله واقع شود راجع بهر یک از جمل میشود اجماعا پس باید که استثنا بغیر مشیت نیز چنین باشد بسبب
وجود علت مشترکه میان هر دو چه هر یک از ایشان با دیگری شریکند در اینکه استثنا است و مستقل در افاده مطلب نیست
ورابعها ان الاستثناء تا و خامسها و دليل چهارم ایشان اینست که استثنا صلاحیت رجوع بهر یک از جملهای سابقه
دارد و حکم باولویت رجوع او ببعضی دون بعضی بصورتست پس لابد است که راجع بجمیع شود چنانکه صیغهای

وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس في اللغة كالاول وعن الثالث

عموم چون اولویتی ندارد شمول انها نسبت به بعضی از افراد حکم میکند باینکه شامل جمیع افرادند وخامسها

ان طريقة العرب الاختصار ودليل پنجم ايشان اينكه عادت عرب اختصار در كلام وانداختن زيادتيها بيفايدة نامقدور ايشان است پس هر گاه اراده داشته باشند تعلق استثنا به همه جملها ناچار است ايشان را از اينكه ذكر كنند اين استثنا را عقيب ان جملها واراده كنند تعلق او را به همه حتى اينكه گويا بعد از هر جمله عليحده مذكور است واگر ذكر كنند او را بعد از هر جمله ناخوش ومخالف طريقه ايشان خواهد بود نمی‌بينی كه اگر در آيه قذف استثنا بعد از هر جمله عليحده مذكور شود وگفته شود كه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا تطويل ناخوشی خواهد بود پس از اينجهت در آيه قذف بجای ذكر توبه بعد از هر جمله واقع شده ذكر توبه يك مرتبه بعد از هر دو جمله وسادسها ان لواحق الكلام تا والجواب، ودليل ششم ايشان اينكه چيزها اينكه ملحق ميشوند بكلام وتابع او ميشود چون شرط استثنا ونظاير انها واجبست كه لاحق كلام شوند پيش از انكه متكلم از ان كلام فارغ شود وان كلام منقطع شود ما دام كه كلامی بكلامی ديگر متصل ومنقطع نشده وان كلام توابع كلام لاحق او خواهند شد وتاثير در او خواهند داشت پس استثنائيكه بعد از چند جمله واقع شود كه ان جملها متصل بيكديگر بوده باشند وبعضی معطوف بعضی ديگر بوده باشد واجبست كه تاثير در همه انها داشته باشد وعايد بهر يك از انها شود والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم تا وعن الثالث وجواب دليل اول اينكه ثبوت حكم يعنی رجوع بكل واحد در اصل يعنی مقيس عليه ممنوعست وحاصل انكه قبول نداريم كه هر گاه شرطی بعد از چند جمله مذكور شود راجع بكل واحد شود بلكه او نيز چون استثنا دو احتمال دارد وبر تقدير تسليم كه شرط البته راجع بكل واحد شود اثبات اين حكم در استثنا قياس بشرط جايز نيست چه لغت بقياس ثابت نميشود با اينكه ميتوان گفت كه اين قياس مع الفارق است چه شرطيكه بعد از چند جمله واقع شود اگر چه مؤخر است لفظا لكن يجب تقديم مقدمست پس ممكن است قول بوجوب تعلق او بكل واحد چنانچه هر گاه لفظا نيز مقدم باشد بخلاف استثنا كه لفظا وتقديرا هر دو

یعنی اثری در حکم آن کلام خواهند داشت چون اثر مستثنی در حکم جمله که مستثنی منه است که عبارتست از تخصیص حکم او میشود و برین قیاس تاثیر صفت در حکم جمله که مشتمل است بر ذکر موصوف رجوع بهذا القیاس منه

مؤخر

وعن الثالث بانّ ذكر المشيّة عقيب الجمل ليس باستثناءٍ ولا شرطٍ لانّه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه
ولو كان شرطاً على الحقيقة لما صحّ دخوله على الماضي وقد يذكر المشيّة في الماضي فيقول القائل حججت و
زرت ان شاء الله تعالى وانّما دخلت المشيّة في كلّ هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضيّ لا لغير ذلك
فان قيل كيف اقتضى تعقّب المشيّة اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلّق بالاخيرة فقط قلنا
لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنّهم نقلوا اجماع الامّة على انّ حكم الجميع يقف
وعن الرابع انّ صلاحيّته للجميع لا توجب ظهوره فيه وانّما تقتضي التجويز لذلك والتاثّر فيه فرقا بين
ما يصحّ عوده اليه وبين ما لا يصحّ وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيّتها لذلك بل لانّها
موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانّما يحسن ان يشبّه بالجمع المنكّر
فانّه صالح للجميع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا في شيء ممّا يصلح له من مراتب الجمع الاترى انّ القائل اذا
قال رايت رجالاً كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انّه قد اراد

---

موخّر است وعن الثاني انّه قياس كالاوّل وجواب دليل ثاني اينكه اين نيز قياس است مثل دليل اوّل چه قياس نموده اند
جمل متعدّده متعاطفه را بجمله واحده باعتبار اشتراك در معنى واحد باينكه ميتوان گفت كه هر چه بنا و بل چيزى باشد لازم
نيست كه حكم او را داشته باشد وعن الثالث بان ذكر المشيّة عقيب الجمل تا وعن الرابع وجواب دليل ثالث اينكه ذكر
مشيّت بعد از جمل متعدّده از قبيل ذكر استثنا و شرط نيست چه ذكر اگر استثنائي بودى بايست كه يكى از ادات استثنا
با او باشد وحال آنكه با او جزو ادات شرط نيست واگر شرط ميبود حقيقة ميبايست كه داخل نشود در اين شرطيه بر فعل
ماضى معنى چه ثابت شده كه ان مخصوص است بشرط در استقبال حتى اينكه اگر بر فعل ماضى داخل شود او را بمعنى
استقبال مى برد وحال آنكه گاه هست كه مشيّت مذكور ميشود بعد از جمل متعدّده كه لفظا و معنى هر دو ماضيند
چنانكه ميگويند حججت وزرت في السنة الماضية ان شاء الله وداخل نشود مشيّت در امثال اين مواضع مگر بواسطه
اينكه كلام باز ايستد از نفوذ و مضى يعنى دلالت كند بر اينكه حكم كلام قطعى و حتمى نيست مثلا چون حججت دلالت دارد
بر صدور حج از متكلّم و احتمال غير و نكرد در واقع ان حج مقبول نباشد از اين جهت ميگويند ان شاء الله تا اينكه مشعر به
اينكه من جزم باين حكم ندارم واگر كسى گويد كه چگونه وقوع مشيّت بعد از چند جمله مقتضى توقّف حكم جميع آن جملها
است از نفوذ واحتمال ندارد كه متعلّق بجمله اخيره باشد ودر حكم سابق بر اخيره بر نفوذ و مضى باقى باشد جواب

اراد كل من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون
بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من
الجملة الاخيرة فقط ولا بد من القرينة في الحكم بالاختصار وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام و
عدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتأثير فيتميز
حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعها ان كان بعضها منفصلا وبعيدا عن

---

متکلم کما اگر چنین میبود که نقل اجماع نموده اند بر اینکه مشیت راجع میشود بکل واحد قول باحتمال تعلق او
باخیره تنها نیز ممکن بود لیکن نقل کرده اند اجماع است را بر اینکه تعلق بجمیع دارد و حکم جمیع از نفوذ باز می ایستد
وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب تناول الالفاظ وجواب دلیل رابع اینکه قبول داریم که استثنای واقع
بعد از چند جمله صلاحیت دارد که راجع بهر یك شود لیکن این صلاحیت موجب این نیست که ظاهر در رجوع باشد
بلکه مقتضی است که این رجوع جایز و مشکوک فیه باشد تا اگر فرق باشد میان اینکه جایز است عود او بجمیع و اینکه
جایز نیست عود او بجمیع و چون مستدل درین دلیل قیاس نموده بود استثنا را بالفاظ عموم و میگفت چنانچه الفاظ
عموم شامل جمیع افراد مدلول خود اند باعتبار انکه صلاحیت جمیع دارند و بعضی افرادها اولویت ندارند نسبت ببعض
دیگر همچنین باید که استثنا نیز متعلق بجمیع جمل سابقه باشد باعتبار انکه صلاحیت رجوع بجمیع دارد و بعضی اولی از
بعضی نیستند درین تعلیق لهذا مصنف ره در جواب این فرق نموده که وتناول الفاظ العموم للجميع [illegible]
یعنی شمول الفاظ عموم جمیع افراد مدلول خود را از این جهة نیست که صلاحیت جمیع دارد تا انکه لازم اید که
استثنا نیز متعلق بجمیع جمل سابقه باشد بلکه باعتبار اینست که الفاظ عموم موضوع اند از برای عموم و شمول جمیع
افراد و چون این صورتی ندارد تشبیه استثنا باین الفاظ درین مقام و خوب نیست تشبیه انکه جمیع نکره نیز باینها
موافق مطلب ما است که استثنا را ظاهر در جمیع نمیدانیم چه او نیز صلاحیت جمیع افراد دارد و با این ظاهر در جمیع
نیست و نیز در بعضی از افراد جمعها که صلاحیت تنها دارد می بینی که هر گاه کسی بگوید رایت رجالا لا کلام [illegible]
مردان سفید و سیاه و بلند و کوتاه وارد و با این ظاهر در هیچ یك از اینها نیست که متکلم کدام یك از اینها اراده
نموده وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء تا وعن السادس وجواب از دلیل پنجم اینکه قبول داریم که اختصار
قاعده عرب است لیکن بتنهائی نفعی نمی بخشد زیرا که چنانکه هر گاه خواهند که استثنا کنند نیز از چند جمله اختصار

عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة
الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذر فبقي الدليل
في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة
الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه فلو استقل لما تعلق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعلقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب قبل لو كان مستقلا بنفسه

---

می کنند بذکر مستثنی عقیب یک جمله اخیره همچنین هرگاه اراده نمایند استثناء چیزی را از جمله اخیره و بس ذکر میکنند او را
بعد از جمله اخیره پس بمجرد وقوع استثنائی بعد از چند جمله حکم نمیتوان نمود بتعلق او بکل واحد چنانچه حکم نمیتوان نمود
بتعلق او باخیره و بس بلکه در حکم باینکه مراد متکلم اختصاص است و این مستثنی متعلق است بکل واحد یا مقصود او اختصاص
نیست و این مستثنی متعلق است بجمله اخیره و بس لابد است از قرینه که دلالت کند بر هر یک از این دو معنی وعن الثانی
ان اعتبار الاتصال في الكلام تا واحتج من خصه بالاخيرة و جواب دلیل ششم اینکه ایشان اعتبار کرده اند اتصال
را در کلام و عدم فراغ از وی را نسبت بلواحق کلام چون شرط و استثناء و مثبت تا اینکه صحیح باشد لاحق شدن این لواحق
(چه اگر چند جمله متصل بهم خوانند باید تغییر این معطوفها پیوست)
بآن کلام و تاثیر کردن ایشان در حکم آن کلام و تا اینکه ممتاز شود حکم چیزی که صحیح است که لاحق کلام شود از چیزی که
صحیح نیست و اعتبار نکرده اند اتصال را تا اینکه بگردانند لواحق را ظاهر در تعلق بجمیع آن کلام متصل هر چند
که بعضی از اجزای آن جمیع دور باشد از این لاحق که مؤثر است در آن کلام و مبین این مقال آنکه آنچه شما در صدد
دلیل ذکر نموده اید که توابع کلام لاحق کلام میشود مادامی که کلام متصل باشد ۲ و جملها بعضی معطوف باشند بر بعضی
در این صورت صحیح باشد تعلق او بکل واحد و تاثیر او در حکم آنها نه اینکه واجب باشد چرا آنچه در آخر دلیل ذکر
کرده اید که پس لازم می آید که استثنائیکه واقع باشد ۳ بهر یک از آنها ممنوع است واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول
تا الثاني و استدلال نموده اند قایل باختصاص استثنائی واقع بعد از چند جمله بجمله اخیره بشش وجه اول اینکه استثناء
خلاف اصل است زیرا که مشتمل است بر حکمی که مخالف حکم سابق است پس دلیل اصالت حمل لفظ عام بر معنی حقیقی که
عبارتست از جمیع افرادها است مقتضی اینست که استثناء متحقق نباشد لیکن ما عمل بمقتضای این دلیل نمیکنیم در یک جمله تا اینکه
لازم نیاید لغو بودن استثناء پس باقی می ماند دلیل اصالت در باقی جملها سالم از معارض عمل بمقتضای او لازم خواهد
بود و ما اختصاص داده ایم او را بجمله اخیره زیرا که او نزدیکتر است باستثناء و از جهة آنکه کسی قایل نشده برجوع استثناء

بعینها

مراد از تاثیر لاحق در حکم کلام سابق اینست که موجب تغییر آن حکم شود بوجهی از وجوه از تقیید اطلاق و تخصیص عام و غیر ذلک چنانکه در جائنی زید راکبا که موجب تقیید جنبت زید است بحالت رکوب و اکرم الناس العقلاء که صفت یعنی عقلاء موجب تخصیص موصوف عام مذکور است و مع هذا القياس

۱ که استثناء مثلا متعلق بجمیع باشد بخلاف آنکه اگر این جملها از یکدیگر جدا باشند و متصل نباشند که در این صورت این استثناء متعلق بهر یک نمیتواند بود و متعلق است باخیره و بس

۲ اسبب حق است لیکن بعضی شما مدار و چاره این حسن از آن معلوم نمیشود که مادام که کلام متصل صح

۳ بعد از چند جمله متعلق باشد صح

بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة
تقتضى خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التى يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها لا
ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل و
ان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدى العامل على معمول واحد فى
اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس
انه لا خلاف فى ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلمانى
الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى يليها دون ما تقدمها فكذا فى غيره دفعا للاشتراك

---

بغير اخيره بتنهائى الثانى ان المقتضى لرجوع تا الثالث دليل ثانى اينكه علت رجوع استثنا بكلام سابق نيست
كه مستقل نيست در افاده واكر مستقل ميبود متعلق بغير خود نمى شد وهر كاه متعلق سازيم او را بجمله اخيره كه اين
استثنا عقيب او واقع شده مستقل ميشود وافاده معنى ميكند پس بكر وجهى ندارد متعلق ساختن او را بجمله كه از
او دور است زيرا كه اكر با اينكه مستقل است در افاده بسبب جمله اخيره جايز باشد تعليق او بجمله ديكر لازم مى ايد كه
جايز باشد تعليق كلامى كه مستقل در افاده بوده باشد بغير خود وحال انكه اين باطلست اتفاقا الثالث ان من حق
العموم المطلق تا الرابع دليل ثالث اينكه حق عامى كه ظاهر او مطلق بوده باشد ومخصص صريح از براى او نباشد
اينست كه او را حمل كنيم بر ظاهر خود كه عموم است وتخصيص ندهيم او را ببعضى از افرادش مكر بسبب وجود ضرورتيكه
داعى تخصيص است وچون ما تخصيص داديم جمله اخيره را كه استثنا در عقيب او واقع است باين استثنا بسبب ضرورتيكه
عبارت از دفع قصور لغو بودن استثناء است جايز نخواهد بود تخصيص غير اخيره وحال انكه ضرورتى داعى بر
تخصيص نيست الرابع انه لو رجع تا الخامس دليل چهارم اينكه اكر استثنا راجع شود بهر يك از جمل متعدده پس اكر تقدير
كنيم بعد از هر جمله استثنائى لازم مى ايد مخالفت اصل چه اصل عدم تقدير است واكر تقدير نكنيم بلكه همين استثنا
متعلق بهمه باشد لازم مى ايد كه عامل در اسمى كه بعد از ادات استثنا است زياده از يكى باشد چه هر يك از جمله سابقه
در اين صورت مستقلا عامل در مستثنى خواهند بود وحال انكه جايز نيست عمل عوامل متعدده بر معمول واحد در يك
اعراب زيرا كه سيبويه تصريح باين معنى نموده وقول او در قواعد اعراب حجت است وتا اينكه لازم نبايد اجتماع دو مؤثر
مستقل بر اثر واحد شخصى الخامس انه لا خلاف فى ان الاستثنا من الاستثنا يرجع تا السادس دليل پنجم اينكه خلافى نيست در

السادس انّ الظاهر من حال المتكلّم انّه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الّا بعد استيفاء غرضه منها كما
لو سكت فانّه يكون دليلاً على استكمال الغرض من الكلام وكما انّ السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع
من تعلّقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلّقه بها والجواب
عن الاوّل انّه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انّه موجب للتجوّز في لفظ العامّ والاصل الحقيقة فله
جهة صحّة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاوّل فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال امّا على القول بانّ الاستثناء
اخراج من اللّفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو رأى محقّقى المتاخّرين فظاهر وكذا
على القول بانّ المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقى فله اسمان مفرد ومركّب وامّا

---

اينكه استثنائيكه واقع شود بعد از استثنائى راجع ميشود بان استثناى اول كه اين ثانى در بلى اوست نه بمستثنى منه
او اتفاقا پس هر گاه كسى بگويد كه ضربت غلمانى الا ثلثة الا واحدا استثناى واحد راجع ميشود بجمله كه اين واحد
در بلى اوست و كلام افاده ميكند اخراج ثلثة الا واحد را از غلمان و راجع نميشود بما تقدم يعنى ضربت غلمانى
پس هر گاه استثناى واقع بعد از استثناى متعلق باستثناى اول باشد نه بمستثنى منه او لازم مى آيد كه استثناى از
غير استثنا نيز بدين منوال بوده باشد يعنى متعلق بجمله اخيره بوده باشد نه بكل واحد تا اينكه لازم نيايد اشتراك
استثنا ميانه عود بالخيره و بين عود بكل واحد السادس ان الظاهر من حال المتكلم تا والجواب عن الاول دليل ششم
اينكه ظاهر حال متكلم اينست كه منتقل نشود از جمله اولى بجمله ثانيه مگر بعد از استيفاء غرض خود از جمله اولى چنانكه هر
گاه ساكت شود بعد از جمله اولى كه سكوت او دليل است بر استيفاى غرض خود از و پس چنانكه سكوت حايل ميشود ميانه
كلام و ميانه چيزيكه صلاحيت دارد كه لاحق باو شود و مانع است از تعلق او بان كلام همچنين جمله ثانيه حايل است
ميانه استثنا و ميانه جمله اولى پس مانع ميشود از تعلق او بجمله اولى والجواب عن الاول انه ان كان المراد تا عن الثانى
وجواب دليل اول ايشان اينكه اگر مراد ايشان از مخالفت استثنا با اصل اينست كه استثناء
موجب ارتكاب تجوز است در لفظ عام و اصل حقيقت است پس اين حرف فى الجمله صحتى و اصلى دارد ليكن علت گفتن
مستدل از براى مخالفت او با اصل باينكه استثنا مخالف حكم اول است بى صورت است زيرا كه استثنا مخالفتى با حكم اول
ندارد بر هيچ قولى از اقوالى كه در استثنا متحقق است اما بر قول باينكه استثنا اخراج مستثنى است از لفظ مستثنى
منه بعد از اراده تمام معنى مستثنى منه و پيش از حكم چنانچه مذهب محققين متاخرين است پس مخالفت منتفى است بالبديهه

اگر كسى گويد كه استثناء در اين دو قول اول موجب تجوز در لفظ عام نيست زيرا كه مراد از عام جميع افراد است ليكن حكم مخصوص بعضى از افراد است تقريبا در استثنا وجواب ميگوئيم كه تجوز در لفظ عام باعتبار اين است كه حكم در الكلام شامل جميع افراد نيست نه باعتبار اينكه مراد از لفظ او جميع نيست و جائز است اينكه مراد از او جميع افراد باشد و حكم بعض افراد آنها شده باشد منه

واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتفقهين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب لا يصغو به شبهة التشكيك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة شاهدة بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فيوجب المنع البتة فظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان تمسكه باللفظ بمجرده مقتضيا

---

چه حکم در بنصورت در جمله سابق منحصر است بر افرادی از مستثنی منه که غیر این مستثنی است و فعل مستثنی مسند شده تا انکه لازم اید از استثنا اجتماع دو حکم مختلف یعنی اثبات ونفی مع جهتین مخالفت ونا حکم اول منفی است بر قول باینکه مجموع مرکب از مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا عبارتست از باقی افراد مستثنی منه که مقصود است اسناد فعل بانها پس برین قول باقی را دو نام است یکی مفرد و دیگری نام مرکب مثلا درین کلام که له عشرة دراهم الا دا باقی بعد از استثنا یعنی نه دو نام خواهد داشت یکی تسعة دراهم و دیگری مجموع عشرة دراهم الا واحدا وانتفاء مخالفت بنابراین قول نیز ظاهر است چه درین صورت نیز فعل مسند است بباقی که مدلول مجموع مرکب از مستثنی منه و ادات استثنا است واما بنابر قول باینکه مراد از مستثنی منه آن افرادی است که بعد از استثنا باقی میماند مجازا و استثنا قرینه اراده این معنی مجازیست و این مذهب مختار اکثر متفقهین است پس مخالفت استثنا با حکم اول منتفی است زیرا که حکم تعلق نگرفته باصالة مگر بباقی اگرچه ظاهرا پیش از ذکر استثنا تعلق بجمیع دارد پس في الحقيقة مخالفتي ندارد با حکم اول وانچه مستدل میگفت که عمل نمیکنیم بدلیل اصالت حمل لفظ بر معنی حقیقی در یک جمله از جهت دفع مفسده هذریت استثنا هذیان محض است چه در جواز بیرون بردن لفظ از معنی حقیقی و حمل نمودن بر معنی مجازی نزد قیام قرینه هیچ شک و شبهه نیست و استثنا قرینه واضح است بر حمل جمله بر معنی مجازی چه تعلق او بجمله اخیره مجزوم به است

این جهات که او متعلق بیکی از جملها باشد و مستدل... لازم نیست که در تخصیص جمله اخیره دست بدفع محذور هذریت...

واین قول با قول اول شرکت دارد که مراد از لفظ عام جمیع افراد است تا اخراج وارد باشد از این جهت و بر قول اول مسند الیه لفظ عام است پس بعضی فعل مسند شده انچه باقی مانده از او بعد از استثنا و بر قول ثانی مسند الیه مجموع مرکب از مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا و مستثنی است و این مجموع منزله نامی است از برای باقی

منه

مخصص این استدلال مستدل میگفت اگر اصل مقتضی این است که لفظ عام در جمیع جملها بر معنی حقیقی خود که عموم است باشد لیکن ما ترک میکنیم عمل باین اصل را در یک جمله که اخیره است بتخصیص او از اینجهت که اگر هیچ یک تخصیص نیافته باشد باین استثنا لازم میاید که این استثنا لغو و هذر باشد پس برای دفع محذور هذریت استثنا مقتضی

للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافياً له ووجب رده وبهذا يتمشى ذلك الى الاخيرة
ايضاً ولا يجدى معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال
انما هو نص الواضع على ان للمتكلم العدول عن الظاهر ان ياتى ببدله فى حال تشاغله بالكلام حيث شاء
منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض
قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب الوضع
لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققاً للزومه على
كلا التقديرين وصح التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من
القول بالاختصاص بالاخيرة فى شىء وان قد عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الامر فانها
على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها
كون الفعل راجحاً امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك فى نفيه بالاصل لكونه زيادة فى التكليف غير انه
اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعاً فى محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى

---

وهمچنین کافیست از برای تخصیص و در بهمین صورت استدلال کردن بر جواز ترک عمل باصل بدفع محذور
استثنا زیادتی است که احتیاج باو نیست بلکه این حرفیست که از ... عقل صادر شده زیرا که اگر مجرد دفع عبث
صلاحیت علیت ارتکاب خلاف اصل داشته باشد لازم می آید که استثنا مقبول وصحیح باشد هر چند منفصل باشد
ان استثنا در تکلم عرفا از کلام منقطع باشد از مستثنی منه بحسب حس سمع چنانکه هر گاه متکلم امروز بگوید اکرم
الرجال وفردا بگوید الا زیدا بلکه لازم می آید که جز استثنا نیز از توابع کلام باین منوال باشد وبدیهه عقل باواز
بلند حکم میکند ببطلان این سخن واگر مراد مستدل از مخالفت استثنا با اصل اینست که ظاهر حال متکلم اینست که
از لفظ عام اراده عموم نموده باشد واستثنا مخالفت با این اصل دارد از اصل اراده نموده این قاعده را که اراده عموم
از لفظ عام یا اراده نموده استصحاب اراده عموم را وحاصل کلام مستدل اینست که ظاهر حال متکلم اراده عموم است
از لفظ عام واستثنا مخالفت با این قاعده چه او دلیلست بر عدم اراده عموم از عام در حال تکلم با انکه مخالفت با
استصحاب این اراده چه او دلیلست بر اینکه در حال تکلم باستثنا اراده عموم زایل شده والحال از ان عام اراده خصوص
نموده بنابرین این مقدمه ممنوعست ووجه منع بر او ظاهر است یعنی قبول نداریم که ظاهر حال متکلم اراده عموم است

از

الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب
الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في
الندب وعند بعض الاصوليين بين القول بالاشتراك والوقف فرق انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا
يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على

از لفظ عام زيرا كه اتفاقي است اينكه مادام كه متكلم مشغولست بكلام و از و فارغ نشده جايز است او را كه ملحق
سازد بكلام هر چه خواهد از لواحق و توابع و اين مقتضي اينست كه سامع توقف كند و حكم نكند باينكه مراد
متكلم ظاهر لفظست و وقتيكه متكلم فارغ شود از كلام و منتفي باشد احتمال اراده خلاف ظاهر چرا كه متكلم تا مشغول
بكلام است سامع احتمال ميدهد كه مراد او خلاف ظاهر باشد و در كلام خود قرينه نصب نمايد بر اراده خلاف
ظاهر و اگر مجرد صدور لفظ از متكلم مقتضي حمل بر حقيقت باشد لازم مي آيد كه تصريح متكلم باراده غير معني حقيقي
پيش از انقطاع كلام منافي او باشد و رد او واجب باشد مثلا اگر تكلم باسد در رايت اسد مقتضي حمل بر سبع باشد
لازم مي آيد كه جايز نباشد كه بعد از و متكلم صريحا بگويد اردت منه الرجل الشجاع زيرا كه اين كلام در ينصورت
مناقض مدلول اسد خواهد بود و اين باطلست اتفاقا و ديگر آنكه در جمله اخيره نيز همين دليل بعينه جاريست
چه در او نيز ميتوان گفت كه ظاهر حال متكلم اينست كه از لفظ عامي كه در او واقعست اراده عموم نموده باشد و استثنا
مخالف اين اصل است بان دو معني اصل كه مذكور شد پس لازم مي آيد كه استثنا از وي نيز صحيح نباشد و اين
باطلست اتفاقا و چون مستدل را مبهم ديد كه بگويد كه اگر چه اين دليل در جمله اخيره نيز جاريست لكن ما قايل ميشويم
برجوع استثنا بجمله اخيره از جهت دفع محذور هذريت استثنا مصنف قدس سره در جواب فرموده بعضي بنا در دفع محذور
هذريت استثنا از انجهت كه دانسته شد كه دفع هذريت اگر تنها في سبب بيرون بردن كلام از اصل خود ميبود
مي بايست كه استثنا صحيح باشد هر چند زماني بسيار فاصله شود ميان تكلم بمستثنى منه و ميان تكلم باستثنا و حال آنكه صحيح نيست
چنين استثنائي پس از مقدمات مذكوره دانسته شد كه مقتضي صحت لحوق لواحق و قبول انها با اتصال كلام همين
تصريح واضع لغت است باينكه هر كه خواهد عدول كند از ظاهر لفظ و اين عدول جايز است بشرط آنكه دليل و قرينه
خلاف ظاهر را بياورد در حالتي كه مشغول است بكلام و از و فارغ نشده پس مادام كه از كلام فارغ نشده سامع را نميرسد

على كلّ حالٍ فالشكّ في قصد غيرها ولو فرض انّ المتكلّم نصب قرينة على ارادة الكلّ لم يكن خارجاً عندنا
من موضوع اللّفظ ولا عادلاً عن حقيقة بل كان مستعملاً له فيما هو موضوع له عموماً ويلزم من قال باختصاصها
الاخيرة ان يكون المتكلّم بارادتها مع الباقي متجوّزاً ومتعدّياً عن موضوع اللّفظ الى غيره وهذا بعيد^٢ اعلم انه
من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدّليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التّركيبيّة موضوعة للتعلّق
بالاخيرة فقط على انّه لو ثبت ذلك لاشكل بجواز التّجوّز بها في الاخراج من الجميع لتوقّفه على وجود العلاقة وفي
تحقّقها نظر وقد غيره مرّة انّ علاقة الكلّ والجزء بالنّسبة الى استعمال الموضوع للجزء في الكلّ انسب على اطلاقها بل انها

---

كه حكم كند باينكه مراد متكلم ظاهر لفظ وحقيقت اوست زيرا كه احتمال اراده خلاف ظاهر يعني معني مجازي باثبت
و هر گاه اين مقدمه باطل شد كه استثنا خلاف اصل است ظاهر ميشود كه تعلق استثنا بهر يك از جمل سابقه ممكن است
اختصاص بجمله اخيره ندارد بلي چون غرض گاه تعلق ميگيرد بتخصيص جمله اخيره و بس چنانچه گاهي تعلق ميگيرد بتخصيص
جميع بطريق اختصار ولفظ استثنا بحسب وضع صلاحيت هر يك از اين دو معني دارد جزم نميتوان نمود برجوع او بهمه
يك مگر بقرينه و تعلق او بجمله اخيره محقق است چه او لازم است بر هر تقدير خواه تعلق باشد باخيره و بس خواه
متعلق باشد بهر يك و صحيح است ممكن شك در انتفاء تعلق او بغير اخيره باينكه اصل عدم تعلق او است بجميع
تا اينكه ناقل از حكم اصل بهم رسد يعني دليلي و قرينه يافت شود كه دلالت كند بر عود او بهر يك و با وجود قرينه
متعلق خواهد بود بهر يك حقيقة نه مجازا و از انچه ما گفتيم كه تخصيص اخيره باين استثنا^٢ بهر يك خلاف اصل
است و بدون قرينه حكم باو نميتوان نمود لازم نمي ايد قول باختصاص استثنا باخيره چه اختصاص او باخيره منافي
احتمال تعلق اوست بهر يك حقيقة و ما بيان نموديم كه با وجود قرينه عود بهر يك اين رجوع از باب حقيقة
است خواه عود استثنا بهر يك و باخيره تنها بعنوان اشتراك معنوي باشد يا بطريق اشتراك لفظي بتفصيلي كه پيش
مذكور شد و اگر ترا شبهه بوده باشد در اينكه لفظ بحسب وضع صلاحيت هر يك از اين دو احتمال دارد ليكن تعلق
استثنا باخيره مجزوم بها است و اين موجب قول باختصاص او باخيره نيست بلكه هر گاه قرينه تعلق او بجميع باشد اين تعلق
بعنوان حقيقت خواهد بود پس اين را بر خود واضح ساز بسبب تامل صحيح در امر زيرا كه بر قول باشتراك امر ميانه وجوب
و ندب هر گاه امري وارد شود بقرينه دلالت ميكند بر ندب بسبب انكار مقتضي اينست كه نقل اجح باشد
بر رجحان كه منع از نقيض است مشكوك فيه است پس در نفي او تمسك ميشويم باصالت عدم زيادتي در تكاليف و رجحان

٢ حتى ابعد مد

٢ مجزوم بها ست وتعلق استثنا مد

نقل با عدم منع از نقیض     معنی ندبست اما اگر قرینه بر ارادهٔ منع از نقیض باشد دلالت خواهد کرد بر وجوب
و استعمال لفظ امر در او استعمال در حقیقت خواهد و نقل نشده خواهد بود در معنی حقیقی بمعنی مجازی چنانچه
اعتقاد جمعی است که قایل شده اند باینکه امر حقیقت در ندبست و همچنین که استعمال امر نزد قرینه در وجوب
بعنوان حقیقت در ندبست بر قول باشتراک معنا و فرقست میانه قول باینکه امر مشترکست میانه وجوب
و ندب و حقیقت در ندبست و اگر نه فرقی دیگر میانه     ایشان نیست چه بر قول باشتراک لفظی
فی الحقیقه حمل امر بر یک محتاج بقرینه نیست و احتیاج بقرینه     از جهة حمل بر وجوبست و بس چنانچه دانسته شد
و همچنین نزد قایلین باینکه حقیقت در ندبست احتیاج بقرینه از جهة وجوبست و بس و چون معهد که کسی اعتراض
نماید باینکه انچه شما گفتید که بر قول اشتراک هرگاه امری مجرد از قراین باشد دلالت دارد بر ندب منافات وارد
با انچه اصولیین گفته اند که قول باشتراک از جمله اقوال قایلین بوقفست چه در ین صورت نزد تجرد از قرینه
محمول بر وجوب نمیتوانند چنانچه مذهب قایلین بوقفست مصنف ره در جواب فرموده که و عد بعض الاصولیین القول بالاشتراک
الی اخر الکلام نقل جواب اینکه شمردن بعضی از اصولیین قول باشتراک را از جمله اقوال وقف باعتبار اینست که صیغه
امر دلالت بر ندب بخصوصه ندارد بلکه دلالت دارد بر مطلق رجحان که شامل وجوب و ندب هر دو است و این منافات ندارد
با انچه ما گفتیم که دلالت بر ندب مستفاد میشود از تمسک باصالت عدم زیادتی و از حال قایلین باشتراک در حال مانحن
ما نحن فیه معلوم میشود یعنی چنانچه ایشان میگفتند که امر نزد تجرد از قراین دلالت دارد بر ندب قطعا و با قرینه بر وجوب
حقیقتند در وجوب نیست همچنین ما در استثنای مذکور بعد از چند جمله عند ایم که یا متکلم قصد کرده تعلق او را بجمیع یا
باخیره و بس لیکن میدانیم که تخصیص اخیره بر هر تقدیر مقصود اوست و شک داریم در قصد غیر اخیره و اگر فرض
کنیم که متکلم قرینه اقامت کند بر اراده تعلق او بکل واحد نزد ما لفظ استثنا از محل خود بدر نرفته و حقیقت خواهد
بود چه او موضوع شده بوضع عام از برای هر جزئی از جزئیات اخراج در کسی که قایل باشد بتخصیص او باخیره لازم
می اید که متکلم بسبب اراده اخیره یا باقی جملهای سابقه حمل نموده باشد لفظ استثنا را بر معنی مجازی و تجاوز نموده از ما
موضوع له لفظ بغیر موضوع له و این بسیار بعید است بعد از انچه دانسته شد که وضع از مهمات کلام بینی متشی
و ادات استثنا عامست یعنی یکوضع موضوعست استثنا از برای هر جزئی از جزئیات اخراج که از جمله انها است اخراج از
کل واحد پس در این معنی نیز حقیقت خواهد بود قطعا و دلیلی در کلام متکلم و در واقع نیست بر اینکه هیات ترکیبیه

مصنف ره در حاشیه از بعض اصولیین نقل نموده که او گفته که اهل وقف سه فرقه اند یکی قایلین باینکه صیغه امر موضوعست از برای قدر مشترک میان وجوب و ندب دوم قایلین باشتراک لفظی سوم جمعی که میگویند صیغه موضوع است از برای یکی از وجوب و ندب لکن نمیدانیم کدام یک است منه

لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي
عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند الشيعة محتمل لا واجب
اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا
ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق
بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها هذه
الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم
ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما ذهب بعض اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي انه لا يجب تعليقه
بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على انه ما الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس

---

يعني نوع ادات استثنا و مستثنى من حيث المجموع موضوع باشد از برای تعلق باخيره و بس با اينكه اگر ثابت باشد وضع
هيئات تركيبيه از برای تعلق باخيره مشكل ميشود جواز استعمال هيئات تركيبيه مجازا در اخراج مستثنى از همه زيرا كه اين
تجوز موقوف خواهد بود بر وجود علاقه ميان تعلق باخيره و تعلق بجميع و در تحقق علاقه ميانه اين دو معنی تاملی
هست چه اگر علاقه باشد علاقه كليت و جزئيت خواهد بود و از قبيل استعمال لفظ جزو در كل خواهد بود و مكرر مذكور
شد كه استعمال لفظ جزو در كل مطلقا صحيح نيست بلكه مشروط است باينكه اين جزو از زيادتی اختصاص باشد بمعنی كه از
كل مقصود است و اين شرط در ما نحن فيه منتفی است والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال تا وقال علم الهدى
جواب دليل ثانی قائلين باختصاص استثنا بجمله اخيره اينست كه قبول داريم كه استثنا مستقل ميشود در افاده بسبب
تعلق باخيره لكن از اين لازم نمی آيد كه البته مختص باخيره باشد و تعلق بغير اخيره نداشته باشد جزما بلی
لازم می آيد كه تعلق او بغير اخيره مجزوم به نباشد و ما هم باين قائليم چه عود او بجميع نزد ما و نزد سيد رضی الله عنه
از باب احتمال است نه بعنوان وجوب چنانچه پيش از اين معلوم شد و آنچه مستدل می گفت كه جايز باشد تعلق او بغير
اخيره با استقلال او در افاده بسبب تعلق باخيره لازم می آيد كه جايز باشد تعلق كلام مستقل در افاده في ذاته بغير
خود پس اين ملازمه ظاهر البطلان است چه آنچه مستقل است في ذاته بغير خود تعلق ندارد نه وجوبا و نه جوازا عدم جواز
تعلق او بغير مجزوم به است بخلاف ما نحن فيه يعنی استثنائی كه مستقل شده باشد بسبب تعلق باخيره چه او با اين استقلال
جايز است كه متعلق بغير اخيره باشد اگرچه لازم نيست چنانچه معلوم شد سابقا و مصنف مرحوم از جهت استشهاد

برای

پوشيده نماند كه در اين تحقيقه استعمال استثنا در اخراج از جميع از قبيل استعمال لفظ كل است در جزو چه استثنا هرگاه موضوع باشد از برای اخراج از اخيره و استعمال شود در مطلق اخراج كه شامل اخراج از اخيره و غير او هست پس لفظ [illegible] صحيح است از برای [illegible] مستعمل شده در عام [illegible] است [illegible] استعمال لفظ [illegible] جزو [illegible]

ولیس فیما اقتصر علیه دلالة علی ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثانی فانّ غایة ما یدلّ علیه
انّه لا یجوز القطع علی تخصیص غیر الاخیرة بمجرّد اللفظ ونحن نقول به لکنّه مع ذلك محتمل ولا سبیل
الی منعه وعن الرابع انّا نختار عدم الاضمار قوله یلزم ان یکون العامل فیما بعد الاستثناء اکثر من واحد
قلنا نعم وانّما یلزم ذلك ان لو کان العامل فی المستثنی هو العامل فی المستثنی منه وهو فی موضع المنع ایضا
لضعف دلیله ومذهب جماعة من النحاة انّ العامل فی المستثنی هو الّا لقیام معنی الاستثناء بها والعامل ما
به یتقوّم المعنی المقتضی لکونها نائبة عن استثنی کما انّ حروف النداء نائبة عن انادی وهو المختار سلّمنا
لکن نمنع عدم جواز اجتماع العاملین علی المعمول الواحد فانّهم لم ینقلوا له حجّة یعتدّ بها وانّما ذکرتم الائمّة
انّهم حملوها علی المؤثّرات الحقیقیّة وضعفه ظاهر کیف وقد جوّزوا فی العلل الشرعیّة الاجتماع لکونها

برای این جواب کلام سید رضی الله عنه نقل صفرها یدو فرموده که و قال علم الهدی رضی الله عنه مشیرا الی
هذه الحجّة فی جملة جوابه عنها وستیه تفوع درحالتیکه اشاره نموده بلفظ هذه باین دلیل ثانی قایلین باختصاص
استثنا باخیر فرموده در جمله جواب از این دلیل که و هذه الطریقة توجب علی المستدلّ بها تا وعن الثالث یعنی اسقاط
که مستدلّ در دلیل ثانی متمسك باو شده که باحصول استقلال از برای این استثنا بسبب تعلّق باخیره معنی ندارد
تعلّق او بغیر اخیره مقتضی اینستکه مستدلّ بمجرّد ظاهر این استقلال جزم نکند باینکه او متعلّق بغیر اخیره نیست و مقتضی
اینستکه توقف کند در تعلّق بغیر اخیره تا آنکه دلیلی از خارج بر وجود و یا عدم او متحقّق شود چنانچه مذهب ما است
یعنی قایلین باشتراك لفظی چه مستدلّ بنای دلیل خود را بر این گذاشته که استقلال استثنا مقتضی اینستکه واجب
نباشد تعلیق او بغیر اخیره و این صحیح است لیکن نفعی باو نداده زیرا که اگرچه واجب نیست در صحّت در تعلّق استثنا
بغیر اخیره جایز خواهد بود پس از کجا جزم میکند باینکه این تعلیقی که واجب نیست مراد متکلّم نیست و حال آنکه
انچه او در دلیل اکتفا باو نموده دلالتی بر این مطلب ندارد و عن الثالث بنحو الجواب عن الثانی تا و عن الرابع و جواب دلیل
ثالث ایشان مثل جواب دلیل ثانی است یعنی قبول داریم که حقّ عام اینستکه بر عموم خود باقی باشد و چون استثنا تعلّق بجمله
اخیره گرفت محذور هم نرسید منع میشود این واجب نیست تعلّق او بغیر اخیره بلکه ظاهر اینستکه ما سوای اخیره بر عموم
خود باقی باشد لیکن این مقدمه نفعی بمستدلّ نمی بخشد چه نهایت انچه این مقدمه دلالت بر وی دارد اینست که جزم بتخصیص
غیر اخیره بمجرّد لفظ بدون دلیل خارجی جایز نباشد و ما هم باین قایلیم لیکن با این احتمال تعلّق بغیر اخیره باقیست تا بلیت

لکونها معرفات والعلل الاعرابیة کذلک فانما هی علامات وما نقل عن سیبویه من النص علیه لا حجة

فیه مع انه قد عورض بنص الکسائی علی الجواز وقول الفراء فی باب التنازع مشهور وقد حکم فیه بالتشریک

بین العاملین فی العمل اذا کان مقتضاهما واحدا کاعطانی واکرمنی الامیر واعطیت واکرمت الامیر

فالفعلان فی المثالین شرکان فی رفع الفاعل ونصب المفعول من غیر تنازع ووافقه علی ذلک بعض محققی

المتاخرین مستدلا علیه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوی توهم توارد المؤثرین علی اثر واحد وهو مدفوع

بان العامل عندهم کالعلامة ویجوز تعدد العلامات قال ویدل علی جوازه من حیث اللغة انهم یخبرون

عن الشیء الواحد بامرین متضادین نحو هذا حلو حامض ولا یجوز خلوهما عن الضمیر اتفاقا فهو اما فی کل

واحد منهما بخصوصه او فی احدهما بعینه دون الآخر او فیهما ضمیر واحد بالاشتراک والاول باطل لانه

---

منع ندارد و مطلب ما همین و عن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله یلزم و جواب دلیل رابع ایشان اینکه اختیار

میکنیم شق ثانی تردید را و میکوییم که استثنا را در عقب جملهای سابقه تقدیر نمیکنیم بلکه همین استثنای واحد

متعلق بجمیع است بعینه و آنچه شما میکفتید که لازم می آید که عامل در مستثنی زیاده از یکی باشد و این ممنوع است زیرا

دلیلش ضعیف است چرا که دلیل او اینست که مستثنی بحسب معنی متعلق بفعلی است که عامل است در مستثنی منه زیرا که

جزء مسند الیه اوست و وجه ضعف این دلیل ظاهر است چه این مبنی است بر قول ثانی از اقوالی که در استثنا مذکور

شد یعنی اینکه حکم تعلق کرفته باشد بمجموع مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا و این اضعف اقوال مذکوره است دیکر

آنکه کاه هست که مستثنی واقع میشود در کلامی که اصلا فعلی عمل نکرده در مستثنی منه نه لفظا و نه تقدیرا چون القوم الا

زیدا اخوتک چه القوم مبتدا است و اخوتک خبر اوست و از این جهت ابن حاجب در شرح مفصل قایل نشده باینکه

عامل در مستثنی منه است بتوسط الا و دیکر آنکه اکر عامل در او فعل سابق باشد بایستی که در جای القوم الا زیدا مستثنی

مرفوع باشد و مذهب جماعتی از نحاة اینست که عامل در مستثنی الا است بدو دلیل یکی آنکه معنی استثنا که مقتضی اعراب

است قایمست بالا و از او حاصلست و عامل اینچنین است که بسبب او حاصل شود معنی که مقتضی اعراب است دیکر آنکه الا قایم مقام

استثنی است چنانچه حرف ندا نایب مناب ادعو است و این قول اقوی است و بر تقدیر تسلیم که عامل در مستثنی بعینه عامل

در مستثنی منه باشد قبول نداریم عدم جواز اجتماع دو عامل را بر معمول واحد چه ایشان نقل نموده اند دلیلی بر این که

اعتماد بر او باشد و جمعی از برای این ذکر نموده شیخ رضی رضی الله عنه مکر اینکه نحاة قیاس نموده اند عامل را بموثرات

در عامل مستثنی چند قول

ذکر شده که مصنف سلمه الله

متعرض او نشده باعتبار

نهایت ضعف یکی آنکه

منصوب است بان که او

مقدر است بعد از الا

یعنی الا ان اسم ان و خبر

او محذوف است و قام القوم الا

زیدا بتقدیر قام القوم الا

زیدا لم یقم است و این قول

منسوب است بکسائی و فراء

کفته که الا مرکب است از ان

و لا و لا عاطفه پس هر کاه

مستثنی منصوب باشد عامل

در او ان خواهد بود و هر کاه

بدل از مستثنی منه باشد

عامل در او لا عاطفه است

و اصل قام القوم الا زیدا

قام القوم ان زیدا لا قام

یعنی لم یقم است و بعضی

کفته اند که عامل در او مجموع

جمله است مشتمل بر مستثنی منه

لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير به وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف

---

علل حقيقة يعني چنانچه اجتماع دو علت مستقله بر معلول واحد شخصي جايز نيست همچنين بايد اجتماع دو عامل بر معمول واحد جايز نباشد. وضعف اين وجه ظاهر است چه اين قياس مع الفارق است زيرا كه علل اعراب معرفات و علامات اند از براي اعراب يعني از عامل علم بوجود اعراب بهم ميرسد نه آنكه حاصل وجود اعراب مستند بعامل نيست بلكه تحقق اعراب در كلمه بفعل لافظ است چنانچه اصل كلمه بفعل اوست بخلاف مؤثرات حقيقيه كه علل وجود معلول اند و بديهي است كه يك وجود مستند بدو مؤثر مستقل در ايجاد نميتواند بود چه اگر وجود از يك مؤثر تنها في تحقق شده تاثير آن علت ديگر دخل در تحقق او نخواهد داشت و اگر هر دو دخل داشته باشند هيچكدام مستقل در تاثير نخواهند بود بخلاف معرفات كه ممكنست اجتماع دو و زياده از براي وجود امري چنانچه هر ذره از ذرات موجودات مستقلا دليل اند بر علم بوجود صانع و از اين جهت در علل شرعيه نيز تجويز نموده اند اجتماع دو علت و زياده را بر معلول واحد نيز اكثر انها نيز معرفات اند وانچه از سيبويه منقولست از عدم جواز اجتماع دو عامل بر معمول واحد حجت نيست بر غير او چه ممكن باشد كه اين حكم باجتهاد خود از وي صادر شده باشد و اجتهاد مجتهدي حجت نيست بمجتهد ديگر با آنكه معارضه ميتوان نمود با تصريح سيبويه بعدم جواز بتصريح كسائي بجواز اين اجتماع و قول فراء در باب تنازع الفعلين مشهور و در كتب نحويه مسطور است و او حكم كرده بتشريك ميان دو عامل در عمل هرگاه مقتضاي اين دو عامل يك اعراب بوده باشد چون اعطاني واكرمني الامير كه هر يك از اعطاني و اكرمني فاعل ميخواهند و نزاع دارند بر سر امير پس هر دو عمل ميكنند در رفع او و در اعطيت و اكرمت الامير اين دو فعل شريك اند در نصب امير بدون تنازع ميانه ايشان يعني احتياج بتقدير اضماري نيست از براي احدهما و موافقت نموده اند با فراء در اين قول بعضي از محققين متاخرين و استدلال نموده اند بر اين قول بانكه اصل جواز اجتماع است و مانعي نيست بغير از توهم توارد دو مؤثر بر اثر واحد و اين توهم دفع ميشود بانكه عامل نزد نحاة بمنزله علامتست و جايز است تعدد علامات از براي معلوم واحد و اين محقق كفته كه دليل

الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون
ما تقدمه لان تعلقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال له عندي عشرة
دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى
تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى
العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين
وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد
الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل من الاولى الا بعد استيفاء

---

بر جواز این احتجاج لغة نیز اینست که ایشان یعنی لغویین تجویز نموده اند خبر دادن از یک چیز بدو حکم ضد یکدیگر
با این عنوان که مجموع من حیث المجموع خبر باشد نه کل واحد مستقلا چون هذا حلو حامض چه جایز نیست خالی بودن هر دو
خبر از ضمیری که راجع شود بمبتدا اتفاقا چه در این خلاف نیست که صفتی که خبر مبتدا واقع شود لابد است در او از ضمیری که
راجع شود بمبتدا پس آن ضمیر یا مستتر است در هر یک از این دو خبر بخصوصه یا مستتر است در یکی از این دو خبر دون دیگری
یا مستتر است یک ضمیر در هر دو بر سبیل اشتراک و اول یعنی استتار ضمیر در هر یک باطل است چه این موقوف است بر آنکه
هر یک مستقلا خبر و محکوم به مبتدا بوده باشد و این مقتضی جمع بین نقیضین است و ثانی نیز یعنی استتار ضمیر در
یکی از دو خبر بعینه باطل است چه این مستلزم اینست که آن دیگر یکسر خالی از ضمیر است خبر نبوده باشد و آنکه مشتمل است
بر ضمیر مستقلا خبر بوده باشد و این خلاف مفروض است چه مفروض اینست که کل واحد بتنهائی خبر نیست بلکه مجموع من حیث
المجموع خبر است پس ثالث یعنی استتار یک ضمیر در هر دو متعین است و این مطلب ما است چرا که در این صورت این ضمیر
مستتر معمول هر یک از این دو صفتی است که خبر واقع شده اند و اجتماع دو عامل بر معمول واحد شده بعد از آن این بعض
محققین مؤید ساخته جواز اجتماع دو عامل را بر معمول واحد بآنکه سیبویه تجویز نموده ترکیب قام زید و ذهب عمرو
الظریفان را که ظریفان صفت واقع شده از برای زید و عمرو هر دو و این مقرر است که عامل در صفت همان چیزی
است که عامل است در موصوف پس لازم می آید که هر یک از قام و ذهب عمل نموده باشد در این صفت واحده
و پوشیده نماند که این حکمی که از سیبویه در اینجا نقل شده مخالفت با آنچه پیشتر از وی نقل شده از تصریح بعدم جواز
اجتماع دو عامل بر معمول واحد و این حکم یعنی جواز اجتماع را نجم الائمة شیخ رضی رضی الله عنه از خلیل و سیبویه

استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها عن المزيف اصل

هم ونقل نموده قول باينكه عامل در صفت عامل در موصوفست وشيخ رضي رضي الله عنه خود نيز باين قول راضي شده پس

از سیوطی نقل نموده ع

لازم نمي آيد كه ذهب وقام در مثال مذكور هر دو عامل باشند در ظريفان والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الا ستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه تا عن السادس وجواب دليل خامس قايلين باختصاص استثنا بجملهٔ اخيره اينكه وجوب رجوع استثناي از استثنا باخيره اين استثنا در عقيب او واقع است كه عبارتست از استثناي اولست نه بمستثنى منه او از اينجهتست كه تعليق او بهر يك از استثناي اول ومستثنى منه او مقتضي لغو نمودن وبيفايده ساختن اوست زيراكه

الا درهم

هرگاه كسي بگويد له عندي عشرة دراهم الا درهمين فهميده ميشود ازين كلام كه اقرار به هشت درهم شده باشد چه دو درهم البته خارج شده از ده درهم پس هرگاه الا درهم كه عبارتست از يك درهم استثنا از عشره مستثني خواهد بود وما بقي نه است پس اگر درهم با اينكه عايد است بدرهمين راجع بعشرة دراهم نيز بشود لازم مي آيد كه از ما بقي بعد از استثناي اول كه هشت است يكي هم بكم شود از حكم بدر برود واقرار بهشت درهم باشد پس الا درهما بيفايده ووجود او بمنزلهٔ عدمش خواهد بود چه او بيرون ميبرد از عشره باعتبار تعلق بعشره مثل آنچه را داخل ميكرد در عشره باعتبار تعلق بدرهمين وافاده نميكند غير آنچه را كه ما ميفهميديم از علي عشرة الا درهمين كه اقرار بهشت درهم است بي زياده ونقصان بخلاف اينكه او را راجع سازيم به استثناي اول وبس كه در اينصورت فايده دارد چه بر ميگرداند از دو از هشت درهم بر نه درهم واين ظاهر است وعن السادس بالمنع من انه تا اذا عرفت وجواب دليل ششم قايلين بتخصيص استثنا باخيره اينكه قبول نداريم كه متكلم منتقل نشود از جمله اولى مگر بعد از استيفاي غرض خود از و واين عين محل نزاع است زيراكه قايلين برجوع استثنا بهر يك از جمل سابقه ميگويند كه متكلم تا از مجموع جملها ومتعلقات انها فارغ نشود استيفاي غرض او از هيچ يك از جمل نشده وازين معلوم ميشود بطلان قول مستدل در اثناء دليل كه جملهٔ ثانيه حايل است ميان استثنا وجملهٔ اولى ومانعست از تعلق اين بان زيراكه اين نيز عين محل نزاع ومصادره بر مطلوبست چه هر كه قايل بتعلق استثنا بجميع ميگويد كه جملهٔ ثانيه حايل ومانع نيست اذا عرفت

اصل ذهب جمع من الناس الى انّ العامّ اذا تعقّبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصاً
له واختاره العلّامة في يه وحكى المحقّق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامّة واختار هو
التوقّف ووافقه العلّامة في ت وهو مذهب المرتضى ره ايضاً وله امثلة منها قوله تعالى والمطلّقات
يتربّصن بانفسهنّ ثمّ قال وبعولتهنّ احقّ بردّهنّ والضمير في بردّهنّ للرجعيّات فعلى الاوّل يخصّ
الحكم بالتربّص بهنّ وعلى الثاني لايخصّ الحكم بالتربّص بهنّ وعلى الثاني لايخصّ بل يبقى على عمومه للرجعيّات
والبائنات وعلى الثالث يتوقّف وهذا هو الاقرب لنا انّ في كلّ من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكاباً

---

ذلك كلّه تا اصل هرگاه ما نیز اختلافاتی که واقع شده در استثنائی که واقع شود عقیب چند جمله و دلایل این اقوال
وصحت وفساد آنها را پس بدانکه این اختلافات خصوصیتی باستثنا ندارد بلکه حکم غیر استثنا از مخصصات که در عقیب
چند عام واقع شوند و صلاحیت عود بکل واحد ازین متعلقات داشته باشند حکم استثنائی است که در عقیب چند جمله
واقع شود از جهت اختلافات و دلایل اقوال صحت و فساد آنها تا آنکه بعضی از قایلین باختصاص استثنا بجمله اخیره
قایل شده اند برجوع شرط بجمیع بسبب آنکه خیال باطلی کرده اند در فرق میان استثنا و شرط و کار دفع او سهل
است و آن اینست که شرط مقدمست بحسب معنی بر مشروط پس شرطیکه بعد از چند حکم واقع شود بمنزله شرطیست که
مقدم بر این احکام بوده باشد و در شرط مقدم نزاعی نیست که قید هر یک از آن احکام است بخلاف استثنا که او معنی
نیز موخر است ازین متعلق و وجه فساد این خیال ظاهر است زیرا که شرط مقدمست بحسب معنی بر مشروطی که تعلق بان شرط
باو ثابت باشد پس تقدم او معنی برجمیع عین محل نزاع است و تو هرگاه تامل تام بکنی در دلایل سابقه شبهه نخواهد بود
بر تو طریقه جاری ساختن آنها در غیر استثنا و جدا ساختن مختار را از آن دلایل را از مردودات آنها و ترجیح دادن مذهب
مختار از آن مذاهب را اصل چون مصنف ره فارغ شد از ذکر مخصصی که بلا نزاع تخصیص میدهد لفظ عام را
در این اصل و دو اصل بعد ازین ذکر میکند مخصصی را که متنازع فیه است و میفرماید ذهب جمع من الناس الى انّ العامّ
اذا تعقّبه ضمير تا الخ جماعتی از علمای عامه قایل شده اند باینکه هرگاه واقع شود عقیب عام ضمیری که برگردد بسوی بعض
از آن افراد آن عام مخصص آن عام خواهد بود و علامه ره این مذهب را در نهایه اختیار نموده و محقق رحمه الله
از شیخ طوسی رضی الله عنه انکار این مذهب را نقل نموده یعنی شیخ باین قایل شده که این ضمیر مخصص عام نیست بلکه
عام بر عموم خود باقیست و این مذهب جمعی از عامه است و محقق خود اختیار نموده توقف در این حکم را یعنی حکم نمیتوان نمود

ارتكاب المجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو معنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفائه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني

---

به تخصيص ونه بعدم تخصيص تا آنكه دليلي از خارج باحدهما متحقق شود وعلامه رحمه الله در تهذيب موافقت نموده با قايل بتوقف واين مذهب سيد مرتضى رضي الله عنه است واز براي اين عامي كه بعد از او چنين ضميري واقع شده باشد چند مثال ذكر نموده اند از انجمله است قول خدا تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن وبعد از آن واقع شده كه وبعولتهن احق بردهن كه المطلقات جمع معرف بلام استغراق است وضمير در بردهن راجع ميشود ببعض افراد مطلقات كه مطلقات رجعيه اند زيرا كه در مطلقات بائنه رجوع نمي باشد پس بنا بر قول اول يعني قول باينكه اين ضمير موجب تخصيص عام است مراد از مطلقات جميع افراد نخواهد بود كه مراد رجعيات خواهد بود وحكم بتربص وانتظار كشيدن انقضاء عده مخصوص برجعيات خواهد بود وحكم عده مطلقات بائنه از اين آيه معلوم نخواهد شد وبنا بر قول ثاني يعني قول باينكه اين ضمير مخصص اين عام نيست مطلقات بر عموم خود باقي خواهد بود وحكم رجعيات وبائنات هر دو از اين آيه كريمه معلوم خواهد شد وبنا بر قول بتوقف بايد توقف نمود در حكم وجزم نمود باينكه مراد رجعيات تنها است يا آنكه بائنات نيز داخلند در وجوب تربص تا آنكه از دليل خارجي احدهما ثابت شود واين قول بتوقف نزد بنده اقرب است بجهة قولنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكاب المجاز تا فان قلت دليل ما بر قول بتوقف اينست كه هر يك از احتمال تخصيص وعدم تخصيص موجب ارتكاب بمجاز است اما احتمال تخصيص زيرا كه لفظ عام حقيقت است در عموم پس استعمال او در خصوص بعنوان مجاز است واما احتمال عدم تخصيص زيرا كه تخصيص ضمير ببعضي از افراد عام با بقاء لفظ عام بر عموم خود موجب اينست كه ضمير مجاز باشد ومستعمل شده باشد در غير موضوع له خود چه مقتضاي وضع ضمير مطابقه او است با مرجع خود پس هرگاه مخالفت داشته باشد با مرجع خود جاري بر مقتضاي وضع نخواهد بود وطريقه استعمال او طريقه استخدام خواهد بود زيرا كه از جمله انواع استخدام اينست كه از لفظي اراده شود معني حقيقي

اعني المظهر وضميره مدته مجازاً ايستلزم تخصيص المضمر وضميره مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص
المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح لانه يستلزمه التخصيص
لكون الاول واحداً والثاني متعدداً قلت هذا مبني على ان وضع المضمر لما كان المرجع ظاهراً فيه وحقيقة لا لما
يراد بالمرجع وان كان معنى مجازياً له فانه ح يتحقق المجاز في المضمر ايضاً على تقدير تخصيص العام لكونه مراداً
بخلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعهما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخصوص لم يكن الضمير عاماً لم يلزم تخصيصه وصيرورته مجازاً فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما
قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية ح بعولة بعضهن وكذلك في نظائرها
واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعدما قررناه اذ لا
حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان

---

واز ضمير يكه راجع ميشود بان لفظ اراده شود معنى مجازى ومانحن فيه از اين قبيل است چه مفروض اينست كه اراده
عموم شده از لفظ مطلقات واين عموم معنى حقيقى اوست واراده شده از ضمير بعولتهن كه راجع ميشود باو معنى
مجازى كه رجعيات است وچون ظاهر شد كه هر يك از تخصيص وعدم تخصيص موجب تجوز است پس لا بد است در
حكم بترجيح يكى از اين دو مجاز بر ديگرى از مرجحى وظاهر اينست كه مرجحى از هيچ طرف نباشد پس واجبست توقف نمودن در

---

ترجيح احدهما قوله فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وضميره تا قوله قيل اگر كسى گويد كه قبول نداريم تساوى اين دو
مجاز را بلكه مجازيكه لازم مى آيد از عدم تخصيص راجح است زيرا كه تخصيص دادن عام يعنى اسم ظاهر وگردانيدن او را
مجاز در خصوص مستلزم اينست كه ضمير نيز مخصوص ومجاز شود در خصوص چون لفظ عام وعكس چنين نيست يعنى
تخصيص ضمير ومجازيت او مستلزم تخصيص لفظ عام ومجازيت او نيست پس ظاهر شد كه مجازى كه لازم مى آيد از
عدم تخصيص لفظ عام ارجح است از مجازيكه كه تخصيص مستلزم اوست زيرا كه اول مستلزم يك مجاز است وثانى
موجب دو مجاز است جواب ميگوئيم كه بودن تخصيص عام مستلزم تخصيص ضمير مبنى است بر اينكه ضمير موضوع باشد
از براى اينكه راجع شود بچيزيكه مرجع ظاهر است در او وحقيقت است از براى او هر چند مراد نباشد آن معنى از مرجع نه از
براى اينكه راجع شود بمعنى كه مراد است از مرجع هر چند معنى مجازى او باشد چه در اينصورت كه ضمير موضوع باشد
از براى رجوع بظاهر مرجع مجاز متحقق خواهد شد در مضمر هم بر تقدير تخصيص عام زيرا كه مراد از ضمير خلاف

مرجع

وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو
له يقتضى مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب
المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم
يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد فى الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما
لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب

---

مرجع وحقيقت اوست و خلاف ظاهر و خلاف حقيقت مرجع خلاف ظاهر و خلاف حقيقت ضمير نيز هست پس
ضمير نيز مجاز خواهد بود و اينكه ضمير موضوع باشد از براى رجوع بظاهر مرجع خلاف تحقيق است و اظهر اينكه
او موضوع است از براى رجوع بمعنى كه مراد است از مرجع پس هرگاه مراد از عام خصوص باشد ضمير عام نخواهد بود
تا اينكه لازم آيد مخصوص شدن و مجاز بودن او پس در اينجا نيست مگر يك مجاز بر هر تقدير خواه قايل شويم بتخصيص
يا نه و چون مص س ره جواب بكفت شبهه جمعى كه ترجيح داده اند مجازى را كه لازم مى آيد از عدم تخصيص۲ و گفته كه

---

وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار تا احتج يعنى آنچه بعضى گفته اند در ترجيح تخصيص كه عدم تخصيص
لفظ عام بسبب ضمير لازم دارد تقدير لفظ بعض را بواسطه اضافه بضمير تا اينكه صحيح باشد استناد حكم بضمير و تقدير
در آيه كريمه چنين خواهد بود كه و بعولة بعضهن احق بردهن چرا كه ضمير بعولتهن و ردهن چون راجع ميشود بمطلقات
مطلقا و حكم جواز رجوع مخصوص است ببعضى از ايشان پس لابد است از تقدير لفظ بعض و همچنين در نظاير
آيه كريمه و اما با تخصيص پس آنچه لازم مى آيد همين تخصيص است و مقرر شده كه تخصيص بهتر است از اضمار پس قول بتخصيص
ارجح است از قول بعدم تخصيص پس ضعف اين وجه ترجيح ظاهر است بعد از آنچه ما بيان نموديم كه اظهر اينست كه ضمير
راجع ميشود بمعنى مجازى لفظ عام كه خصوص است از قبيل استخدام پس احتياج بتقدير لفظ بعض نيست بلكه محو نيست
بر معنى مجازى پس تعارض واقع ميشود ميانه تخصيص و مجاز نه ميانه تخصيص و اضمار و ظاهر اينست كه تخصيص و مجاز

---

رجحان مساوى يكديگر باشند اگرچه بعضى قايل برجحان تخصيص شده اند احتج الاولون بان تخصيص الضمير تا حجة
الشيخ احتجاج نموده اند اولون يعنى قايلين باينكه ضمير يكه راجع شود ببعضى از افراد عام مخصص عام است باينكه
تخصيص ضمير با بقاء عموم مرجع مقتضى مخالفت ضمير است با مرجع و اين باطل است و جواب او اينكه قبول نداريم بطلان
مخالفت ضمير را با مرجع مطلقا و چگونه باطل باشد و حال آنكه اين نوع نيست از مجاز كه عبارت از استخدام است و باب مجاز



۲ مشعر بجواب شبهه بعضى كه ترجيح مجازى داده اند كه لازم آيد از تخصيص

والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم
تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير عدم
التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لاجرم وجب التوقف
اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون
على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج

راسخ واستخدام شایع است حجة الشيخ ره وتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل تا والجواب دليل شيخ
طوسی ره ومتابعان او بر اینکه ضمیر مخصص عام نمیتواند بود اینستکه لفظ عام است پس واجبست باقی گذاشتن او
بر عموم خود مادام که دلیلی بر تخصیص او نباشد ومجرد اختصاص ضمیر بکه راجع میشود باو ببعضی از افراد او صلاحیت
تخصیص او ندارد چه هر یک از ان عام وضمیر لفظیست مستقل در افاده معنی بر سر خود پس لازم نمی اید از بیرون
رفتن یکی از ایشان از ظاهر خود ومجاز گردیدن او بیرون رفتن دیگری نیز از ظاهر ومجاز گردیدن پس هر گاه باشد
عام وضمیر مفید عموم وحقیقت در عموم وهر گاه ضمیر مستعمل شود در معنی خصوص وراجع شود ببعضی از افراد عام مجاز لازم
نیست که آن عام نیز مستعمل شود در خصوص مجازا بلکه جایز است که عام در عموم خود باقی باشد وضمیر راجع شود ببعضی
از افراد او مجازا از باب استخدام والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير تا اصل وجواب دلیل شیخ ره
اینکه قبول نداریم که اختصاص ضمیر ببعضی از افراد عام صلاحیت تخصیص ان عام نداشته باشد چه اجرای ضمیر بر حقیقت
خود که اصل است یعنی مطابقه با مرجع مستلزم تخصیص مرجع نیز هست لیکن چون این اجراء ضمیر بر حقیقت وحمل
مرجع نیز بر خصوص موجب تجوز است در مرجع پس نفعی نمی بخشد گریختن از مجازیت ضمیر که لازم می اید بر تقدیر که
تخصیص مخصوص بضمیر بوده باشد ومرجع یعنی لفظ عام بر عموم باقی باشد وچون در این مقام چیزی نیست
که یکی از این دو مجاز را ترجیح دهد بر دیگری لهذا واجبست توقف در تخصیص عام تا آنکه دلیلی از خارج بر تخصیص
یا عدم تخصیص ظاهر شود اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة تا آنکه شکی نیست در جواز تخصیص
عام بمفهوم موافق ومراد از مفهوم موافق حکمی است که از کلام فهمیده شود نه بطریق دلالة مطابقه وتضمن بلکه
بطریق التزام وموافق باشد اثباتا ونفیا با حکمی که از منطوق کلام مستنبط میشود یعنی با مدلول مطابقی یا تضمنی
او مثلا این قول که ان دخل داری زید فلا تقل له اف مفهوم موافق او یعنی این قول ان دخل دار عمرو زید فلا تضربه

احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
خصوص ذلك الخاص والرجحان للاقوى ظاهر وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة
من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون
دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم
التي هي حجة او كلها لا ينقص في القوة من دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات الكل

---

معارض است با عموم این قول که من دخل داری فاضربه و مخصص عموم اوست بغیر زید و بمنزله اینست که گفته
باشد کل من دخل داری فاضربه الا زیدا در جواز تخصیص عام بانچه حجت است از انواع مفهوم مخالف خلافست
اکثر اصولیین قایل بجواز این تخصیص شده و اینکه اقوی است و مراد از مفهوم مخالف حکمی است که از کلام فهمیده
شود التزاما و مخالف باشد اثباتا و نفیا با منطوق او مثال مفهوم مخالف حدیث اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا
که ان عبارت از اینست که القلیل ینجس بالملاقات معارضست با منطوق ان حدیث که خلق الماء طهورا لا ینجسه شیء
الا ما غیر لونه او طعمه او ریحه منطوق حدیث ثانی اینست که هیچ ابی خواه قلیل باشد و خواه کثیر بمجرد ملاقات نجس
نمیشود و مفهوم مخالف حدیث اول اینست که اب قلیل بمجرد ملاقات نجس میشود پس اگر قایل شویم باینکه مفهوم
مخالف مخصص میتواند شد مفهوم حدیث اول مخصص حدیث ثانی خواهد بود و باین معنی خواهد بود که هیچ ابی
بملاقات نجاست نجس نمیشود مگر اب قلیل و الا او بر عموم خود باقی خواهد ماند لنا انه دلیل شرعی عارضه مثله ف
العمل بهما جمع بین الدلیلین فیجب تا احتج دلیل ما بر جواز تخصیص عام بمفهوم مخالف بنا بر قول بحجیت او دلیل شرعی
اینست که معارضه کرده با دلیل شرعی دیگر که عبارتست از ان عامست و اگر عمل باین مفهوم مخالف کنیم و تخصیص دهیم ان
عام را جمع میان هر دو دلیل و عمل بهر دو کرده خواهیم بود بخلاف اینکه هر گاه عام را بر عموم خود باقی گذاریم که در
اینصورت ترک کرده خواهیم بود عمل باین مفهوم را پس واجبست عمل باین مفهوم و تخصیص عام تا انکه لازم نیاید
طرح احد الدلیلین احتج المخالف بان الخاص انما یقدم علی العام تا والجواب واحتجاج نموده اند قایلین بعدم جواز
تخصیص عام بمفهوم مخالف باینکه خاص را مقدم میدارند بر عام و تخصیص میدهند عام را بان بعلت این خاص مگر از
این جهت که دلالت خاص بر افراد خود اقوی است از دلالت عام بر خصوص این خاص نظر باینکه عام احتمال دارد
که شامل این خاص نباشد و حکم او مخصوص بغیر این خاص باشد بخلاف خاص که او نصست در مدلول خود این

جمله مفهوم شرط و صفت که مذکور شد و لقب مفهوم مخالف که حجت نیست تخصیص عام نیز باو جایز نیست اتفاقا منه

اصل الخلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضاً واما تخصيصه بالخبر الواحد على
تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقاً وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره
مطلقاً وهو مذهب السيد ره فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع به لم يكن في ذلك
دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلاً
كان او منفصلاً وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعياً ام ظنياً وتوقف بعض واليه يميل
المحقق لكنه بناه على منع كون الخبر الواحد دليلاً على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على
استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا

---

که هر چه دلالتش اقوی است راجح تر است از جهت عمل باو و در این مقام چنین نیست که دلالت مفهوم اقوی باشد
از دلالت عام زیرا که منطوق از جهت دلالت اقوی است از مفهوم هر چند که این مفهوم خاص بوده باشد
پس صلاحیت معارضه با آن عام ندارد پس در این صورت واجب نخواهد بود حمل عام بر این مفهوم خاص و تخصیص
او باین والجواب بمنع کون دلالة العام بالنسبة الی الخصوصية الخاص اقوی تا اصل و جواب این دلیل آنکه قبول
نداریم که دلالت عام بر خصوص افراد این مفهوم خاص اقوی باشد از دلالت هر مفهوم مخالفی بلکه حق اینست که
اکثر صور مفهوم مخالف حجت است بلکه همه آنها در قوت دلالت کم از دلالت عام بر خصوصیات افراد نیستند خصوصاً
هر گاه ثابت شده باشد شیوع تخصیص در عمومات که در این صورت ظاهر عدم عموم خواهد بود اصل الخلاف
في جواز تخصيص الكتاب تا الی الخلاف نیست در اینکه جایز است تخصیص عمومات قرآن مجید بخبر متواتر چون تخصیص
قول خدای عز وجل یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین الی اخر آیه که دلالت دارد بر عموم ارث خواه وارث
قاتل باشد و خواه نه باین خبر متواتر که القاتل لا یرث و وجه جواز این تخصیص نیز ظاهر است چنانچه وجه جواز تخصیص
عام بمفهوم ظاهر است و تقریر دلیل جواز اینست که خبر متواتر نیز قطعی است چنانچه قرآن مجید قطعی است و جواز
تخصیص عام قطعی بخاص قطعی ضروری است و لیکن خلافست در جواز تخصیص عام کتاب مجید بخبر واحد بر تقدیر
که جایز باشد عمل بخبر واحد چنانچه مذهب بعضی است و اگر عمل بخبر واحد جایز نباشد تخصیص آن عام باین خبر جایز
نخواهد بود بطریق اولی پس اقرب بصواب جواز تخصیص آن عام است باین خبر مطلقا خواه آن عام پیشتر بمخصص قطعی
چون کتاب و اجماع تخصیص یافته باشد و خواه پیشتر تخصیص نیافته باشد و باین قول علامه ره و جمعی از عامه قایلند

لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعى
وخبر الواحد ظنى والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى بالمرة والثانى انه لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من
التخصيص فانه تخصيص فى الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت
العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم فى النسخ . والجواب

شده اند ونقل فرموده محقق رحمه الله از شيخ طوسى رضى الله عنه وجماعتى از اصوليين انكار اين جواز
را مطلقا واين قول مذهب سيد مرتضى است رضى الله عنه زيرا كه او در اثناء كلام خود در استدلال بر
عدم جواز فرموده كه با آنكه اگر قبول كنيم جواز عمل بخبر واحد را شرعا اين جواز عمل دلالت ندارد بر جواز تخصيص
عامى باو وبعضى از عامه تفصيلى داده اند وتجويز كرده اند اين تخصيص را اگر آن عام پيش از تخصيص باين خبر واحد
تخصيص يافته باشد بسبب دليلى قطعى از كتاب يا اجماع وخبر متواتر خواه آن دليل قطعى متصل باشد بآن عام يعنى مستقل
در افاده نباشد بلكه محتاج باشد بآن كلامى كه مشتمل است برين عام چون استثنا وشرط وصفت وامثال اينها
يا منفصل باشد يعنى مستقل باشد در افاده ومحتاج نباشد بكلامى كه مشتمل است بر آن عام وبعضى تفصيلى ديگر داده
اند وقايل شده بجواز اين تخصيص اگر آن عام پيشتر تخصيص يافته باشد بسبب دليل منفصل خواه آن منفصل قطعى
باشد وخواه ظنى وبعضى توقف نموده اند در اجراى حكم آن عام بر افراديكه عبارت از اين خاص است اثباتا ونفيا و
باين قول محقق قدس سره مايل شده لكن محقق قدس سره بناى قول بتوقف را برين گذاشته كه قبول نداريم كه خبر واحد
حجت بوده باشد مطلقا بلكه حجت است در صورتيكه دليلى ديگر اقوى از و با او معارضه ننموده باشد زيرا كه دليلى بر حجيت
عمل بخبر واحد منحصر است در اجماعى كه منعقد شده بر اينكه واجبست عمل باو در حكمى كه دليلى بر آن حكم نباشد اثباتا
ونفيا پس هر گاه دليلى از كتاب مجيد باشد بر حكم عامى واجب نخواهد بود عمل بخبر واحد بلكه دلالت كند بر حكم خاصيكه
مخالف عموم كتاب بوده باشد لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما تا احتجوا دليل ما بر جواز تخصيص كتاب بخبر واحد
اينست كه اين عام كتاب وخبر واحد دو دليلى اند كه معارض يكديگرند پس عمل بهر دو فى الجملة اولى است از طرح يكى و
شكى نيست كه عمل بهر دو حاصل نشود مگر با عمل بخاص زيرا كه اگر عمل بعام كرده شود خاص باطل خواهد شد بالكليه

چون پوشيده نماند كه خاص در هنگام معارضه با قرآن مجيد دليل وحجت نيست نزد خصم پس اين دليل را او حجت نخواهد بود منه

والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع الدلالة الظاهرة في بعض الموارد وهي ظنية
وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني فبتقرير آخر وهو ان عام
الكتاب وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا
فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع انما دعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على
ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة

لغو خواهد بود احتجوا للمنع بوجهين تا واجواب احتجاج نموده اند بر عدم جواز تخصيص عام بخبر واحد به
دليل يكى آنكه كتاب قطعي است چه متواتر است وخبر واحد ظني است وظني معارضه وبرابري با قطعي نميتواند
نمود پس خبر واحد لغو خواهد بود وعام كتاب بر عموم خود باقي ميماند ودليل ثاني ايشان اينكه اگر جايز باشد
تخصيص عام بخبر واحد لازم مى آيد كه نسخ كتاب نيز بخبر واحد جايز باشد وتالي يعني نسخ كتاب بخبر واحد
باطل است اتفاقا پس مقدم يعني تخصيص كتاب بخبر واحد نيز باطل خواهد بود بيان ملازمه اينكه نسخ نوعيست
از تخصيص زماني زيرا كه او تخصيص عموم زمان است وتخصيص مطلق اعم است از تخصيص زمان وتخصيص مكان
وتخصيص افراد پس اگر جايز بوده باشد تخصيص كتاب بخبر واحد علت جواز او اولويت تخصيص عامست بر طرح
نمودن خاص واين علت در نسخ نيز جاريست زيرا كه اگر خبر واحد را ناسخ كتاب بدانيم عمل بكتاب شده خواهد بود
در وقتي وبخبر واحد در وقتي ديگر بخلاف اينكه حكم كتاب بحال خود باقي بوده باشد كه در اين صورت طرح خبر
واحد لازم مى آيد وعمل بهر دو دليل في الجمله اولى است از طرح احدهما والجواب عن الاول ان التخصيص تا فليتامل
وجواب دليل اول ايشان اينكه تخصيص واقع نميشود مگر در دلالت لفظ عام كتاب بر جميع افراد نه در اصل لفظ كتاب زيرا
كه تخصيص دفع دلالت عامست در بعضي از افراد ودلالت كتاب ظني است اگرچه متن او قطعي است باعتبار تواتر
پس لازم نمى آيد ترك دليل قطعي بسبب دليل ظني بلكه لازم مى آيد ترك دليلي ظني بسبب دليلي ظني ونيز جواب بعبارت
ديگر اوضح ميگوئيم كه عام قرآن اگرچه قطعي است از جهت نقل باعتبار آنكه متواتر است ليكن ظني است از جهت دلالت
يعني جزم حاصل نيست باينكه مراد از جميع افراد است وخاص خبر اگرچه ظني النقل است يعني چون متواتر نيست جزم نمى
توان نمود بنقل او از معصوم ليكن قطعي الدلالة است پس هر يك از اين عام وخاص از جهتي قوت دارند پس هر دو قوت
مساوي يكديگرند ومعارضه با يكديگر مينمايند پس واجبست جمع ميانه ايشان بتخصيص عام وجواب دليل ثاني ايشان

حجة المفصّلين انّ الخاصّ ظنّي والعامّ قطعي فلا تعارض الّا ان يضعف العامّ وذلك عند الفرقة
الاولى بان يدلّ دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازاً وعند الفرقة الثانية بان يخصّ بمنفصل لانّ التخصيص
بالمنفصل مجاز عندها دون المتّصل والقطعي يترك بالظنّي اذا ضعف بالتجوّز اذ لا يبقى قطعيّاً لانّ نسبته
الى جميع مراتب التجوّز بالجواز سواء وان كان ظاهراً في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب

اینکه اجماعی که شما ادعا نمودید بر عدم جواز نسخ کتاب بخبر واحد فارقست میانه نسخ وتخصیص عام کتاب بخبر
واحد جایز باشد لازم نمی اید جواز نسخ کتاب بخبر واحد باینکه تخصیص اسان تر است از نسخ چه تخصیص رفع حکم بعضی
از افراد عام است ونسخ رفع حکم جمیع است ولازم نمی اید از تاثیر چیزی در ضعیف تاثیر او در قوی یعنی از تاثیر خبر
واحد در تخصیص لازم نمی اید تاثیر او در نسخ فلیتامل اشاره است باعتراضی که سید رضی الله عنه بر این جواب
اخیر وارد اورده وهمچنین اشاره بجواب ان اعتراض است وحاصل اعتراض اینکه اگرچه تخصیص باعتبار مذکور
اهون است از نسخ لیکن نسخ اهون است از جهت دیگر چه نسخ رفع حکم است بعد از عمل باین حکم وتخصیص
رفع حکم است از بعضی از افراد عام پیش از عمل باین عام وظاهر است که رفع حکم بعد از عمل اهون است از رفع
حکم پیش از عمل پس اگر تخصیص عام بخبر واحد جایز باشد لازم می اید که نسخ کتاب نیز بخبر واحد جایز باشد تا حکم
مستدل میگفت وجواب این اعتراض اینکه این حرف وقتی صورت دارد که این بعض مراد متکلم باشد ومطلب از
عام عمل باین خاص نیز بوده باشد واین چنین نیست زیرا که مخصص کاشف است از اینکه متکلم از لفظ عام این
خاص را اراده ننموده پس رفع حکم این خاص لازم نمی اید چرا که حکمی از برای این خاص ثابت نبود حجة المفصلین
تا والجواب دلیل قایلین بتفصیل مطلقا یعنی انانکه قایلند بجواز تخصیص عام کتاب بخبر واحد اگر پیش از
این تخصیص یافته باشد این بدلیلی قطعی خواه متصل باشد یا منفصل والا فلا وانانکه قایلند بجواز این تخصیص
اگر ان عام پیشتر تخصیص یافته باشد بدلیلی منفصلی خواه قطعی باشد یا نه والا فلا اینست که خاص یعنی خبر واحد
ظنی است وعام کتاب قطعی است پس تعارضی نیست میان ایشان مگر انکه ضعیف شود ان عام بسبب تخصیص باین خبر
واحد ولفظ عام مجازا مستعمل شده باشد در بعضی از افراد خواه ان دلیل قطعی متصل باشد یا منفصل ونزد طایفه
دویم باین روش است که ان عام پیشتر تخصیص یافته باشد بسبب دلیلی منفصلی خواه قطعی بوده باشد یا نه زیرا که
نزد ایشان تخصیص بمنفصل موجب مجازیت ان عام میشود نه تخصیص بمتصل و قطعی جایز است ترک او بسبب ظنی

والجواب بمثل ما تقدّم فانّ التّخصيص يقع في الدّلالة وهي ظنّيّة فلا تنافيه قطعيّة المتن واحتجّ المتوقّف
بانّ كلاً منهما قطعيّ من وجه وظنّيّ من آخر كما ذكرنا فوقع التّعارض فوجب التّوقّف والجواب ترجيح الخبر
بانّ في اعتباره جمعاً بين الدّليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلّيّة والجمع اولى من الابطال
هذا ودفع ما قاله المحقّق هنا يعلم ممّا نذكره في محلّه من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة في بناء

هرگاه ضعيف شده باشد آن قطعی بسبب تجوّز چه در صورت قطعی نخواهد بود زیرا که نسبت او بجمیع مراتب
تجوّز باعتبار جواز مساویست اگرچه ظاهر است در تمام ما بقی پس مرتفع باشد آنچه مانع تخصیص عام کتاب
بخبر واحد بود که آن عبارتست از قطعیت آن عام است والجواب بمثل ما تقدّم تا واحتجّ وجواب دلیل این
جماعت مثل جواب دلیل اوّل قایلین بعدم جواز است زیرا که تخصیص در دلالت می باشد و دلالت عام کتاب
ظنی است اگرچه متن او قطعیست پس منافات با جواز تخصیص ندارد قطعیت متن وحاصل اینکه عام کتاب اگر
چه قطعی المتن است لکن از آنجهت که تخصیص باو تعلق میگیرد که آنجهت دلالت است ظنی است چنانچه خبر
واحد ظنی است پس قابلیت معارضه با آن عام دارد بی آنکه پیش ازین عام تخصیص یافته باشد واحتجّ المتوقّف بانّ
کلاً منهما قطعی من وجه تا والجواب واحتجاج نموده اند جمعیکه توقف نموده اند از جواز این تخصیص باینکه هر
یک [از این] عام وخبر واحد قطعی اند از جهتی وظنی اند از جهت دیگر چنانچه مذکور شد چه عام کتاب قطعی است از جهة
متن ظنی است از جهت دلالت وخبر واحد برعکس است پس هر دو در قوت وضعف مساوی یکدیگر اند پس
معارضه میان ایشان واقع میشود و از هیچ طرف رجحانی نیست پس واجبست توقف در تخصیص وعدم تخصیص
والجواب ترجیح الخبر بانّ في اعتباره وجواب اینست که ترجیح میدهیم خبر واحد را باعتبار اینکه عمل باو موجب
جمع میانه هر دو دلیلست واعتبار عام کتاب موجب ابطال خبر واحد است بالکلیّة هذا مفعول فعل محذوف [است]
وتقدیر چنین است که خذ هذا یعنی نگاه دار وضبط کن آنچه را که مذکور شد ودفع ما قاله المحقّق تا اصل دفع
آنچه محقق ذکر نموده درین مقام یعنی منع حجیت خبر واحد مطلقا وقبول حجیت او در حکمی که دلیلی بر او نباشد
دانسته میشود از آنچه ما ذکر خواهیم نمود در محل خود از بحث اخبار ان شاء الله تعالی یعنی دلایلیکه دلالت میکند بر
لزوم قبول خبر واحد مطلقا مذکور خواهد شد دفع میکند قول محقق را بلکه بعضی از امامیه رضوان الله علیهم
دعوای اجماع نموده اند بر این معنی وبعضی از عامه نیز گفته اند که صحابه وتابعین اجماع نموده اند بر این وهمیشه در احکام

## خاتمة

۲۶۲) فی بناء العام علی الخاص اذا ورد عام وخاص متنافیا الظاهر فاما ان یعلم تاریخهما اولا والاول اما مقترنان اولا و الثانی اما ان یتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان یعلم الاقتران ویجب بناء العام علی الخاص بلا خلاف یعبأ به الثانی

شرعیه استدلال مینموده اند باخبار احاد و هیچ کس انکار او نمیکرده اصل فی بناء العام علی الخاص این اصلیست در بیان کیفیت بناء عام بر خاص و اینکه این بعنوان تخصیص است یا بطریق نسخ و باید دانست که فرق میان تخصیص و نسخ اینست که تخصیص دفع دلالت عام است بر جمیع افراد یعنی قرینه است بر اینکه مراد متکلم بکلام عام جمیع افراد نبوده بلکه مراد او در حین تکلم ما سوای افراد این خاص بوده و نسخ رفع حکم ثابت است یعنی دلیلیست بر اینکه آنحکم منسوخ مستمر بوده تا وقت صدور ناسخ و بعد از اینوقت آنحکم زایل میشود و حکم ناسخ ثابت میشود و فی الحقیقة نسخ تخصیص حکم منسوخ است ببعضی از زمان که عبارتست از وقت خطاب او ست یا وقت خطاب بناسخ پس ناسخ بودن خاص از برای عام مبنی است بر اینکه حکم آن بعمومه ثابت باشد از حین خطاب و تکلم یا تا وقت صدور این خاص و مخصص بودن خاص مبنی است بر اینکه مراد متکلم از عام غیر افراد این خاص بوده باشد و حکم آن عام از برای افراد این خاص اصلا ثابت نبوده باشد

اذا ورد عام وخاص متنافیا الظاهر تا الاول هرگاه وارد شود از شارع عامی و خاصی که بحسب ظاهر منافی بوده باشند با این طریق که مشتمل باشد یکی از ایشان بر حکم ایجابی و دیگری بر حکم سلبی چون اکرم الرجال و لا تکرم الجهال منهم پس از این دو احتمال بدر نیستند که یا معلومست تاریخ صدور ایشان از شارع یا معلوم نیست و احتمال اول یعنی آنکه معلوم باشد تاریخ ایشان یا اینست که مقترنند این دو تاریخ یا مقترن نیستند بلکه تاریخ یکی مقدمست بر تاریخ دیگری مؤخر و قسم دویم یعنی آنکه این دو تاریخ مقترن نباشند یا این عدم اقتران باعتبار تقدم تاریخ عامست بر خاص یا بر عکس پس چهار قسم حاصل شد اول آنکه تاریخهای ایشان مقترن باشد دویم آنکه عام مقدم باشد بر خاص سیوم آنکه خاص مقدم باشد بر عام چهارم آنکه تاریخ ایشان مجهول باشد الاول ان یعلم الاقتران تا الثانی قسم اول از اقسام اربعه اینست که تاریخ عام و خاص هر دو معلوم باشد و زمان هر دو با هم مقترن باشند در حدیث در اینصورت بنای عام بر خاص یعنی تخصیص آن عام بسبب این خاص در این حکم خلافی نیست که اعتمادی بر او باشد و مصنف قدس سره در حاشیه فرموده که تعبیر بر اشاره است بآنچه علامه رحمه الله در نهایه از بعضی از عامه نقل نموده از مخالفت با این حکم و گویا باین قول اشاره است بآنچه از بعضی ابو حنیفه نقل نموده که حکم ثابت در غیر این خاص و تعارض و

و اگر متنافی نبوده باشند ظاهر عام با ظاهر خاص باین طریق که هر دو ایجابی باشند یا هر دو سلبی در اینصورت اتفاقا عام بر عموم خود باقیست و حکم خاص از جهت تأکید خواهد بود چون اکرم الرجال و اکرم الرجال العلماء بخلاف اکرم الرجال و لا تکرم الجهال منه

الثانی ان یتقدم العام فان کان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام کان نسخاً له وان کان قبله
بُنی علی جواز تاخیر بیان العام فمن جوّزه جعله تخصیصاً وبیاناً له کالاول وهو الحق ومن لم یجوّز بین قائل
بانه یکون ناسخاً وهو من لا یشترط فی جواز النسخ حضور وقت العمل وبین رادٍّ له وهم المانعون من النسخ
قبل حضور وقت العمل وسیأتی تحقیق ذلک الثالث ان یتقدم الخاص والاقوی ان العام یبنی علیه وفاقاً للمحقق
والعلامة واکثر الجمهور وقال قوم انه یکون ناسخاً للخاص ح وعزاه المحقق الی الشیخ ره وهو الظاهر من
کلام علم الهدی ره وصریح ابی المکارم بن زهرة لنا انهما دلیلان تعارضا والعمل بالعام یقتضی الغا
الخاص اذا کان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان کان بعده ولا کذلک العمل بالخاص فانه انما یقتضی دفع

---

واقعست میانه عام وخاص در افراد خاص و ترجیح محتاجست بدلیل دیگر چنانچه در صورت جهل تاریخ باین قا گذشت
الثانی ان یتقدم العام تا الثالث قسم دویم انست که تاریخ هر دو معلوم باشد و زمان صدور عام بیش از
خاص بوده باشد پس خاص اگر وارد شده بعد از حضور وقت عمل بعام این خاص ناسخ ان عام خواهد بود یعنی مراد
از ان عام تا وقت ورود خاص جمیع افراد بوده و در وقت خاص عموم او زایل میشود و حکم او ثابت خواهد بود
از برای ماسوای خاص و این خاص نمیتواند که مخصص ان عام بوده باشد چرا که اگر مخصص باشد کاشف خواهد
بود از اینکه مراد در حال تکلم از عام ماسوای این خاص بوده و این خاص قرینه و مبین اوست و تاخیر بیان از وقت
عمل جایز نیست اتفاقا و اگر زمان ورود خاص پیش از حضور وقت عمل بان عام است پس مخصص بودن این خاص
یا ناسخ بودن او مبنی است بر مسئله جواز تاخیر بیان عام از وقت خطاب پس هر که تجویز نموده تاخیر بیان را این
خاص را مخصص و بیان ان عام میدانند مثل صورت اقتران و این حق است و انانکه تجویز نموده اند تاخیر بیان
را ایشان دو فرقه شده اند بعضی قایلند باینکه این خاص ناسخ است نه مخصص و این فرقه جمعی اند که شرط نمیدانند
در جواز نسخ حضور وقت عمل بمنسوخ را وجهت اینکه مخصص نمیگیرند اینستکه اگر مخصص و بیان باشد لازم می اید
تاخیر بیان از وقت خطاب و این بر مذهب ایشان جایز نیست و طایفه دیگر از غیر مجوزین تاخیر بیان از وقت خطاب
رد نموده اند این خاص را و ناسخ و مخصص هیچکدام نمیدانند چرا که اگر ناسخ باشد لازم می اید نسخ حکم ان عام
پیش از حضور وقت عمل باو و این طایفه تجویز نمیکنند نسخ حکمی را پیش از حضور وقت عمل باو و اگر مخصص بوده
باشد لازم می اید تاخیر بیان از وقت خطاب و این نیز نزد ایشان جایز نیست چه بعد از این مسئله نسخ حکم پیش از حضور

دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازاً فيما عداه وهو هيّن عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من انّ العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان وليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لانّ مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لامساغ لانكارها ومجرّد الاشتراك في مسمى التخصيص نظراً الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حدّ قيل معه ما من عامّ الاّ وقد خصّ كما رجحنا القول بالنسخ وجهان احدهما انّ القائل اذا قال اقتلوا زيداً ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيداً ولا عمراً الى ان ياتي على الافراد واحداً بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطوّل واجمال لذلك المفصّل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيداً لكان ناسخاً لقوله اقتل زيداً فكذا ما هو بمثابته والثاني انّ المخصّص للعام بيان له فكيف يكون مقدّما عليه والجواب عن الاوّل المنع

---

وتتمه خواهد آمد الثالث ان يتقدم الخاص تا الثالث قسم سيوم از اقسام اربعه اينست كه تاريخ عام وخاص هر دو معلوم وزمان خاص مقدم باشد بر زمان عام واقوى در اينصورت اينست كه عام كذاشته شود بر خاص يعني خاص مخصص او باشد وموافقت نموده اند با ما محقق وعلامه قدس سرهما واكثر اصوليين عامه وجمعي ديكر كفته اند كه عام مؤخر در اينصورت ناسخ خاص است ونسبت داده محقق اين قول را به شيخ طوسي رحمه الله واين ظاهر كلام سيد مرتضى رضي الله عنه وصريح كلام سيد ابي المكارم بن زهره است لنا انهما دليلان تعارضا تا حجة القول دليل ما بر اينكه ان خاص مقدم مخصص اين عام است اينست كه اين خاص و اين عام دو دليل اند معارض يكديكر وعمل بعام مقتضى لغو است نمودن خاص است اكر ورود ان عام بيش از حضور وقت عمل باين خاص بوده باشد چه بديهي است كه در اينصورت خاص بيفايده خواهد بود چه اصلا عمل باين خاص نشده خواهد بود ومقتضى نسخ ان خاص است اكر ورود عام بعد از حضور وقت عمل بخاص بوده باشد وهمچنين نيست عمل بخاص زيرا كه عمل بخاص مقتضى نيست مكر دفع دلالت عام را بر بعضي از جزئيات او ومجاز كردانيدن او را در ما عداي اين خاص واين محذور سهل است نزد ان دو محذور كه از عمل بعام لازم مي ايد پس عمل بخاص اولى است بترجيح ان اعتراض منع ان قول مستدل است كه تخصيص اهون است از ان دو محذور كه لازم مي ايد بر تقدير عمل بعام وحاصل او اينست كه قبول نداريم كه تخصيص عام اهون باشد از نسخ خاص در صورتي كه اهون خواهد بود كه نسخ تخصيص نبوده باشد ولكن نسخ نوعي از تخصيص است [illegible]

[margin:] وانچه بعضي كفته اند كه عمل بعام بر تقدير تاخير او از وقت عمل بخاص مقتضى نسخ ان خاص است ونسخ تخصيص است در ازمان وتخصيص از اعيان جزئيات عام اولى نيست از تخصيص در ازمان خاص ضعيف اين قول ظاهر است زيرا كه مرجوحيت نسخ نسبت بتخصيص يعني بتخصيص معهود يعني تخصيص در جزئيات عام جاي نيست انكار او ومجرد اشتراك نسخ وتخصيص در مسمى تخصيص باعتبار تخصيص در ازمان باعتبار تخصيص در جزئيات عام در بودن هر دو باعتبار تخصيص در ازمان

مقتضى مساوات اين نسخ وتخصيص نيست در احكام چكونه مساوى باشند وحال انكه تخصيص در شيوع وكثرت بمرتبه است كه مثل شده ما من عام الا وقد خص [illegible]

المنع من التساوی فان تعدیل الجزئیات وذکرها بالخصوصیة یمنع من تخصیص بعضها لما فیه من التناقض بخلاف
ما اذا کانت مذکورة باللفظ العام فان التخصیص ح ممکن فلا یصار الی النسخ لما بیناه من اولویة التخصیص
بالنسبة الیه ولان النسخ رفع والتخصیص لا دفع فیه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثانی بانه استبعاد
محض اذ لا یمتنع ان یرد کلام لیکون بیانا للمراد بکلام اخر یرد بعده وتحقیقه انه یتقدم ذاته ویتاخر وصف
کونه بیانا ولا ضیر فیه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ ههنا عن الشیخ علله
بانه لا یجیز تاخیر البیان وکانه یرید به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصیص من دلیل علیه مقارن له
وان کان قد تقدم علیه ما یصلح للبیان والا فلا معنی لجعل صورة التقدیم من تاخیر البیان      والجواب

---

کر آن عبارت از تخصیص در ازمان است چه حکم منسوخ که ظاهرا عمومیت داشت باعتبار جمیع ازمان بسبب
ناسخ مخصوص میشود ببعضی از ازمان پس تخصیص در نسخ باشد عام اولی نیست از تخصیص در ازمان خاص چنانچه
مستدل ادعا نموده بود وملخص جواب اینکه نسخ اگرچه با تخصیص در معنی تخصیص شریکست لیکن او مرجوحیت
نسبت بتخصیص دارد وانکار مرجوحیت او جاری نیست بالعقل انکه دانسته شد که نسخ رفع حکم است بالکلیه وتخصیص رفع
دلالت عام است بر بعضی از افراد واین اهون است حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان الجواب بحل قال ابن
باینکه عام موخر ناسخ حکم آن خاص مقدم است دو وجه است یکی اینکه هرگاه کسی بگوید اقتل زیدا بعد از این
بگوید لا تقتلوا المشرکین پس این بمنزله انستکه گفته باشد لا تقتل زیدا ولا عمروا ولا بکرا تا اینکه تمام افراد بتفصیل
ذکر کند واین لا تقتلوا المشرکین اختصار آن مطول واجمال آن مفصل است وشکی نیست که اگر بگوید لا تقتل
زیدا ناسخ اقتل زیدا خواهد بود پس همچنین آنچه بمنزله اقتل زید است یعنی لا تقتل المشرکین ناسخ او خواهد
بود ووجه دویم اینکه این خاص مقدم مخصص آن عام نمیتواند بود زیرا که مخصص عام بیان عامست پس حکم او
مقدم بر او نتواند شد والجواب عن الاول تا اذا عرفت وجواب دلیل اول ایشان اینکه قبول نداریم قیاس لا تقتل
المشرکین را با لا تقتل زیدا زیرا که شمردن جزئیات عام وذکر هر یک از انها بخصوصه مانع است از تخصیص بعضی
چرا که لازم می اید مناقضه در حکم مثلا تصریح بلا تقتل زیدا بجمیع جزئیات مانعست از اینکه اقتل زیدا مخصص او تواند
بود چه لازم می اید حکم بنقیضین یعنی اقتل زیدا و لا تقتل زیدا بخلاف اینکه هرگاه جزئیات مذکور باشد بلفظ عام که
تخصیص در ینصورت ممکن است چه تناقضی لازم نمی اید پس جایز نخواهد بود قایل شدن بنسخ بسبب انکه بیان نمودیم از اولویت

والجواب عن هذا التعليل اولاً انّا لا نسلّم عدم جواز تاخير البيان وثانياً انّه على تقدير سبق الخاصّ لا يكون البيان متاخراً ولم يتعرّض السيّد ان ههنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعلّه مثل احتجاج على ما صار اليه ولعلّه مثل احتجاج الشيخ فانّهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع

تخصیص را نسبت بنسخ باعتبار اینکه تخصیص شایع است بخلاف نسخ که او نادر است و دیگر آنکه نسخ رفع حکمست و تخصیص رفع حکم در او نیست بلکه دفع دلالت عام است بر بعضی از افراد و دفع اهون است از رفع و جواب تعلیل ثانی ایشان اینکه انکار تقدم بیان بر مبین محض استبعاد است و وجهی ندارد زیرا که ممتنع نیست که کلامی مذکور شود تا اینکه بیان بوده باشد از برای معنی که مراد است از کلامی دیگر که بعد از و مذکور خواهد شد و تحقیق این اینست که ذات بیان مقدم است و وصف بیانیت او موخر است از عام و این قصوری ندارد و اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق لم يتعرض السيدان هرگاه را نفی تعلیل ثانی و جواب او را بدانکه محقق رحمه الله چون نقل نمود قول بنسخ را درین مقام از شیخ دلیلی از برای او ذکر نمود باین روش که شیخ بنسخ قایل شده باعتبار اینکه تجویز نمیکند تاخیر بیان را از وقت خطاب بلکه اقتران بیان با عام شرط میداند و گویا مراد محقق رحمه الله از عدم جواز تاخیر بیان عدم جواز خالی کردانیدن عامست از اراده تخصیص از دلیلی و تخصیصی که مقارن آن عام بوده باشد اگرچه پیش از و واقع شده باشد چیزی که صلاحیت بیان داشته باشد و اگر مراد او این معنی نبوده باشد پس کلام او بیصورت است چه معنی ندارد که دانید تصور تقدیم خاص را از قبیل تاخیر بیان یعنی که اگر این خاص بیان بوده باشد از قبیل تقدیم بیان خواهد بود پس چون در تعلیل شیخ گفته بگوید که او تجویز نمیکند تقدیم بیان را و جواب ازین تعلیل میگوییم اولاً باین روش که قبول نداریم عدم جواز تاخیر بیان را از وقت خطاب ثانیاً باین طریق که بر تقدیر تقدم خاص بر عام بیان متاخر نخواهد بود بلکه مقارن عام خواهد بود زیرا که خاص متقدم موجود است در وقت ورود عام ولم يتعرض السيدان للاحتجاج على ما صار اليه تا القسم الرابع و سید مرتضی و سید ابو المکارم رضی الله عنهما متعرض استدلال نشده اند بر مذهب خود یعنی باینکه عام متاخر ناسخ خاص متقدم است و گویا دلیل ایشان نیز مثل احتجاج شیخ است زیرا که ایشان نیز شرط میدانند اقتران بیان را بتخصیص عام پس میگویند چگونه خاص مقدم مخصص و بیان این عام بوده باشد و حال آنکه مقرون نیست با او القسم الرابع ان يجهل التاريخ تا لا بقى قسم چهارم از اقسام اربعه اینست که تاریخ خاص و عام مجهول باشد اعتقاد ما اینست که درین صورت نیز عمل بخاص باید نمود و عام را تخصیص باید داد زیرا که در واقع بیرون نیست از یکی از آن

القسم الرابع ان یجهل التاریخ وعندنا انه یعمل ح بالخاص ایضاً لانه لا یخرج فی الواقع عن احد الاقسام
السابقة وقد بیّنا انّ الحکم فی الجمیع العمل بالخاص وما قیل من انّ الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام کان مخصصاً وان ورد بعده کان ناسخاً وح فان کانا قطعیین او ظنیین والعام ظنیاً او
الخاص قطعیاً وجب ترجیح الخاص علی العام لتردده بین ان یکون مخصصاً وناسخاً وان کان العام
قطعیاً والخاص ظنیاً فامّا ان یکون الخاص مخصصاً او ناسخاً وعلی الاول یعمل بالخاص ایضاً وامّا علی
الثانی فلا یجوز بل یکون مردوداً فمتی تردد الخاص مع جهل التاریخ بین ان یکون مخصصاً وبین ان
یکون ناسخاً مقبولاً وبین ان یکون ناسخاً مردوداً فکیف یقدّم الخاص والحال هذه علی العام فجوابه
انّ احتمال النسخ معلّق علی ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصیص مطلق فمع جهل
الحال لا یعلم حصول الشرط والاصل یقتضی عدمه الّا ان یدلّ دلیل علی وجوده والمشروط عدم عند عدم
شرطه فلا یصح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصیص لا یقال هذا معارض بمثله فمقول

---

ششم قسم آنست که عمل بخاص بشود وعام تخصیص یابد وآنچه بعضی گفته اند که با جهل تاریخ ممکن است که در
واقع خاص متاخر باشد وخاص متاخر اگر وارد شود پیش از حضور وقت عمل بعام متقدم مخصص او خواهد بود بنا
بر آنکه جایز باشد تاخیر بیان از وقت خطاب و ناسخ نمیتواند بود باعتبار آنکه نسخ پیش از حضور وقت عمل بمنسوخ
جایز نیست واگر آن خاص متاخر وارد شده باشد بعد از حضور وقت عمل بعام متقدم ناسخ او خواهد بود پس در صورت
که خاص در واقع موخر از عام بوده باشد پس اگر خاص وعام هر دو قطعی یا هر دو ظنی بوده باشد یا عام ظنی وخاص
قطعی بوده باشد واجبست در این سه صورت ترجیح خاص بر عام زیرا که این خاص مردد است میان آنکه مخصص
آن عام یا ناسخ او بوده باشد چه اگر خاص وارد شده پیش از حضور وقت عمل بعام مخصص است و ناسخ نیست واگر وارد
شده بعد از حضور وقت عمل بعام ناسخ است و مخصص نیست واگر عام قطعی باشد وخاص ظنی پس این خاص یا
مخصص یا ناسخ خواهد بود و باعتبار مذکور و بنا بر اول که مخصص بوده باشد نیز عمل بخاص باید بشود و امّا
بر ثانی که ناسخ است پس عمل بخاص بایدهم نشود جایز نیست بلکه خاص را باید رد نمود و لغو کرد زیرا چه که ظنی ناسخ
قطعی نمیتواند شد پس خاص با جهالت تاریخ مردد است میان آنکه مخصص باشد و میان آنکه ناسخ مقبول باشد و
میان آنکه ناسخ مردود بوده باشد پس هرگاه حال چنین باشد چون قایل میشوید بتقدم خاص بر عام مطلق بلکه در این



۳ [illegible]

فنقول ان احتمال التخصیص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غیر معلوم حیث یجهل
الحال فیتمسك فی نفیه بالاصل ویلزم منه نفی المشروط الذی هو التخصیص لانا نقول قد علم مما قدمنا
رجحان التخصیص علی النسخ وانه اذا تردد الامر بینهما یکون التخصیص هو المقدم ولا یصار الی
النسخ الا حیث یمتنع التخصیص کما فی صورة تاخیر الخاص عن وقت العمل فان التخصیص ممتنع
لاستلزامه تاخیر البیان عن وقت الحاجة وهو غیر جائز وهذا یقتضی المصیر الی التخصیص حیث
لا یدل علی خلافه دلیل واشتراطه انما هو فی المعلوم عندنا البیه ومن البین انه مع جهل الحال لا یعلم
حصول المانع فیجب الحکم بالتخصیص وان سلمنا تساوی الاحتمالین فالاشکال مخصوص بما اذا کان العام
قطعیا والخاص ظنیا فلیخص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا التشویش فلا وجه لتخیل
التوقف به الا فی تقدیم الخاص بقول مطلق لتردده بین ما ذکر من الامور بل یستثنی هذه الصورة من

---

صورت باید او را طرح نمود پس جواب این اعتراض اینست که احتمال نسخ مشروطست بورود خاص بعد از حضور
وقت عمل بعام و احتمال تخصیص مطلق است و مشروط بورود خاص بعد از حضور وقت عمل بعام نیست پس ما
جهال بحال و عدم علم بتاخر خاص از وقت عمل بعام و تقدم او بر این معلوم نیست حصول شرط احتمال نسخ و اصل
عدم حصول اوست تا آنکه دلیلی بر وجود او بهم رسد و مشروط یعنی نسخ نیز معدوم خواهد بود نزد عدم شرط

---

پس احتمال نسخ صلاحیت معارضه با احتمال تخصیص ندارد و احتمال نسخ منتفی خواهد بود لایق هذه معارض بمثله
فنقول تا المطلب و کسی نگوید که دلیل انتفاء احتمال نسخ بنحوی که مذکور شد صحیح نیست زیرا که اگر صحیح باشد ما
او را در انتفاء احتمال تخصیص جاری میسازیم و معارضه بمثل میکنیم و میگوییم که احتمال تخصیص مشروطست
بورود خاص پیش از حضور وقت عمل بعام چه اگر موخر باشد از وقت عمل در این صورت ناسخ خواهد بود نه مخصص
زیرا که تاخیر بیان از وقت عمل جایز نیست و حصول شرط یعنی ورود خاص پیش از وقت عمل بعام معلوم نیست با جهالت
حال و در نفی او متمسك میشویم باصالت عدم حصول او و از انتفاء شرط لازم می آید انتفاء مشروط که آن تخصیص
است زیرا که در جواب این معارضه میگوییم که دانسته شد از آنچه ما پیش از این بیان نمودیم رجحان تخصیص بر نسخ با
دو وجهی که مذکور شد و این نیز دانسته شد که هرگاه خاص مرجح باشد میان نسخ و تخصیص تخصیص مقدمست
و قایل بنسخ نمیتوان شد مگر در صورتیکه تخصیص ممتنع باشد چنانچه در صورت تاخیر خاص از وقت عمل بعام زیرا که

یعنی آنکه تخصیص شایع است بخلاف نسخ و دیگر آنکه تخصیص دفع است و نسخ رفع و دفع اهون است از رفع منه

تخصیص

من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة
عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا
سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي كما منها وهو قليل
عندهم كما لا يخفى قال المرتضى عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما وتاخيره و
هذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره
في اخبار الاحاد لانها هي التي يتعارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقط عنه كلفة هذه

---

تخصيص در بن صورت ممتنعست از انجهت كه مستلزم تاخير بيان است از وقت حاجت بيانكه وقت عمل است و اين جا بر نسب
در رجحان تخصيص بر نسخ مقتضى رجوع بتخصيص است جائيكه دليلى بر خلافش باشد پس احتمال تخصيص مشروط
بشرطى نيست و شرطى نباشد مگر از براى عدول از تخصيص بنسخ نه از براى رجوع بتخصيص و اين ظاهر است كه با
جهالت حال معلوم نيست حصول مانعى از تخصيص پس حكم بتخصيص واجبست و بر تقدير تسليم كه احتمال تخصيص
با احتمال نسخ مساوى باشد پس اين اشكال و اعتراض مخصوص است بصورتيكه عام قطعى باشد و خاص ظنى چه در اين
صورت خاص مردد است ميان تخصيص و ناسخ مقبول و نسخ مردود پس توقف در عمل بخاص مخصوص بهمين صورت خواهد
بود زيرا كه ما عداى اين از صورتهاى ديگر يعنى اينكه عام و خاص هر دو قطعى يا هر دو ظنى باشند يا عام ظنى باشد و
خاص قطعى خالص از ورود اين اعتراض چه در اين سه صورت لفظ خاص مردد است ميان اينكه مخصص باشد يا ناسخ
مقبول و بر هر تقدير عمل بخاص لازمست پس وجهى نه از براى خيال نمودن توقف در تقديم خاص مطلقا باعتبار اينكه خاص
مردد است ميان تخصيص و نسخ مقبول و نسخ مردود و چنانچه قايل ادعا نموده و گفته كه خاص با جهالت تاريخ مردد
است ميان تخصيص و نسخ مقبول و مردود پس چگونه خاص مقدم باشد عموما بلكه بر قايل لازمست كه اين صورت را
ميان صورتهاى جهالت تاريخ استثنا كند در همين صورت توقف نمايد در تقديم خاص و حكم بتقديم او باقى باشد
حال خود در باقى صورتها و گويا اين معنى مقصود قايل است اگرچه عبارت او قاصر است از افاده اين معنى ليكن سياق كلام
او ابا دارد از اين حمل چه مناسب بمقصود نيست كه بگويد در علامت عدم تقديم خاص لتردده بين ان يكون مخصصا و
بين ان يكون ناسخا مردود زيرا كه در صورت قطعيت عام و ظنيت خاص احتمال نسخ مقبول منفى است و ببايد دانست
كه ما اثر اين اشكال بر تقدير يكه اين ثابت باشد يعنى توقف در حكم خاص نزد اماميه رضوان الله عليهم سهل است چنانكه

هذه المسئلة فان تكلّم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والّذى يقوى فى نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقّف
عن البناء والرّجوع الى ما يدلّ عليه الدّليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقّف هنا
هو مذهب من قال بالنسخ فى القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنا ظاهر لدوران
الخاص ح بين ان يكون مخصصاً او منسوخاً ولا ترجيح لاحدهما فيتوقّف المطلب الرابع فى المطلق والمقيّد
والمجمل والمبيّن اصل المطلق هو ما دلّ على شايع فى جنسه بمعنى كونه حصّته محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيّد خلافه فهو ما يدلّ لا على شايع فى جنسه وقد يطلق المقيّد على امر اخر وهو ما اخرج

اينست كه جهالت تاريخ نمى باشد مگر در اخبار زيرا كه تاريخ نزول ايات قران مجيد مضبوطست واحتمال نسخ متصوّر
نيست مگر در اخبار بعد از رسول صلى الله عليه وآله منقولست چرا كه نسخ احكام بر غير ايشان نيست كه مقنن قوانين شريعت
جايز نيست واخبار نبوى نزد ايشان بسيار كم است چنانچه بر متتبع مخفى نيست وسيد مرتضى رضى الله عنه نيز ذكر احتمال
جهالت تاريخ وعدم علم بتقديم يكى از ايشان بر ديگرى با تاخير او فرموده كه اين احتمال مناسب با عموم كتاب ندارد زيرا كه
تاريخ نزول ايات قران مضبوط ومحصوراست بلا خلاف وبنا بر اين احتمال صحيح نيست مگر در اخبار زيرا كه اخبار احاد
است كه عارض ميشود جهالت تاريخ وكسى كه تجويز نميكند عمل بخبر واحد را اصلا ساقط است از وى كلفت ومشقت
تحقيق اين مسئله واگر درين مسئله گفتگو كند بطريق فرض وتقدير جواز عمل بخبر واحد خواهد بود وانچه قوى است
نزد ما هرگاه فرض كنيم جواز عمل بخبر واحد را اينست كه توقف كنيم در بناء عام بر خاص ورجوع كنيم بچيزى كه دليل بر او
دلالت داشته باشد از عمل بيكى از ايشان تا اينجا تمام شد كلام سيد رضى الله عنه وانچه سيد رضى الله عنه باو قايل شده
از توقف در حكم درين قسم مذهب كسى است كه قايل شده بنسخ در قسم سابق برين قسم يعنى قسم ثالث كه انست كه خاص
مقدم بوده باشد بر عام ووجه توقف بعد از ملاحظه وبناء حكم بر مذهب ايشان در قسم سابق ظاهر است يعنى از مذهب
ايشان در صورت تقدم خاص بر عام كه ان عبارتست از منسوخ شدن خاص است بالضرورة لازم مى ايد توقف در حكم
خاص در صورت جهالت تاريخ زيرا كه خاص درين صورت مردد خواهد بود ميان انكه مخصص باشد يا منسوخ واحدهما
ترجيح بر ديگرى ندارد پس بايد توقف نمود در حكم وتا انكه دليلى از خارج بر احدهما ظاهر شود المطلب الرابع فى المطلق
والمقيد مقيد است اصل المطلق هو ما دلّ على شايع تا اذا عرفت مطلق لفظيست كه دلالت كند بر فردى كه شايع بوده
باشد در جنس ان فرد يعنى حصّهٔ كه احتمال داشته باشد هر يك از ان حصّها را كه مندرجند تحت معنى مشترك وحاصل انكه مطلق

اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من
الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو
مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا
فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فلا
يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان
كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل
ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان
الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم
هاشميا عارفا فادح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه

---

لفظيست كه دلالت كند بر فردی غیر معین از افراد یك حقیقت چون رجل كه دلالت میكند بر فردی از افراد حقیقت
رجل لا على التعيين ومقيد بخلاف مطلق است پس آن لفظیست كه دلالت كند بر فردی كه شایع نبوده باشد در جنس
آن فرد بلكه دلالت كند بر فرد معین چون زید وگاه اطلاق میكنند مقید را بر معنی دیگر وآن لفظ مطلقیست كه
بیرون برده شود از پلشایعی بسبب قیدی هر چند كه آن معنی فی نفسه شایع بوده باشد چون رقبه مؤمنه كه این
اگرچه دلالت میكند بر فرد شایعی میان افراد رقبات مؤمنات لیكن بیرون برده شده از شایعی دیگر از آن جهت
كه رقبه پیش از تقیید بمؤمنه شایع بوده میان رقبات مؤمنات وغیر مؤمنات وبسبب تقیید بمؤمنه این شیاع
از وی زایل شد ومقید شد بمؤمنه پس این مطلقست از جهتی ومقید است از جهتی دیگر واصطلاح مشهور در
مقید معنی ثابت اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف تا اما آنكه هرگاه معنی مطلق
ومقید را دانستی پس بدانكه هرگاه مطلق ومقیدی باهم یافت شوند پس حكم ایشان یا مختلفست یعنی مسند هم
یكی از ایشان مغایر است با مسند آن دیگری چون اكرم هاشمیا جالس هاشمیا عالما ودرین صورت محمول نمیشود
مطلق بر مقید اتفاقا بهیچ وجهی از وجوه حمل یعنی نه بعنوان بیان ونه بطریق نسخ خواه آن دو خطاب كه
متضمن این مطلق ومقید اند از یك جنس بوده باشند بانكه هر دو امر یا هر دو نهی بوده باشند یا این روش كه یكی
امر باشد ودیگری نهی وخواه متحد باشد موجب این حكم مطلق ومقید یا موجب هر یك چیزی باشد مخالف

فهذه اقسام ثلثة الاوّل ان يتّحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق
رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيّد اجماعاً نقله في بتة ويكون المقيّد بياناً للمطلق لا نسخاً ان تقدّم عليه او
تاخّر عنه وقيل نسخ له ان تاخّر المقيّد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بياناً لا نسخاً اما انه يحمل المطلق
على المقيّد فلانه جمع بين الدّليلين لانّ العمل بالمقيّد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم
منه العمل بالمقيّد لصدقه مع غير ذلك المقيّد وبهذا استدلّ القوم وهو جيّد حيث ينتفي منه احتمال
التّجوّز في المقيّد بارادة النّدب عن كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التّخييري وكذا لو لم يكن احتمال
التّجوّز بما ذكرنا منتفيا لكنه كان مرجوحاً بالنّسبة الى التّجوّز في لفظ المطلق بارادة المقيّد منه اما مع تساوي
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التّعارض المقتضي التّساقط او التّوقف فيبقى

---

دیگر و موجب تسریح نیست یعنی علت حکم مطلق یا عین علت حکم مقید است چون ان ظاهرت فاعتق
رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة که علت عتق رقبه مطلقه در اول و علت رقبه مقید بمومنه در ثانی هر دو
ظهار است یا علت حکم مطلق مغایر است با علت حکم مقید چون ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت صوم رمضان
فاعتق رقبة مومنة که علت اول ظهار و علت ثانی افطار است مگر هر گاه که عدم احد حکمین مستلزم عدم حکم
دیگر باشد که در این صورت هر چند حکمین و علتین مختلف باشند لکن واجبست مقید ساختن این حکم مطلق را بان
قیدی که در مقید است یا بنقیض و بحسب مقتضای مقام چون ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة کافرة که
واجبست تقیید رقبه در قول اول بنفی کفر هر چند که اعتاق و ملك دو حکم اند مختلف زیرا که اعتاق موقوفست بر
ملك و بمقتضای قول ثانی رقبه کافره مملوك نمیشود پس واجب خواهد بود در ظهار اعتاق رقبه غیر کافره و یا اینست
که مختلف نیستند حکم مطلق و مقید بلکه متحد در هر دو یکچیز است چون اکرم هاشمیا واکرم هاشمیا فارقا در این
صورت یا علت هر دو یکچیز است یا علت متعدد است و اگر علت هر دو یکچیز باشد این دو حکم هر دو مثبت اند یا هر
دو منفی اند پس صورت عدم اختلاف حکمین بر سه قسم است اول اینکه علت هر دو یکی باشد و هر دو مثبت باشند چون
ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة پس واجبست حمل مطلق بر مقید اجماعا یعنی واجبست عمل
بمقید و ترك اطلاق مطلق خواه بطریق بیان باشد یا بطریق نسخ و علامه رحمه الله نقل این اجماع در نهایه نموده
لیکن مقید بیان مطلق خواهد بود نه ناسخ او خواه مقدم باشد بر او و خواه موخر باشد از و و بعضی گفته اند که مقید ناسخ

ويبقى المطلق سليماً من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في ئه واجاب عنه بما يرجع مضمونها

يرجع عنه الى ان حمله على المقيد يقتضى تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على الطلاق

فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلاً على الحكم مستبداً مع الدليل الاخر من غير تعرض

للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق

كرقبة مثلاً اى فرد كان من افراد الماهية فيصير عاماً الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة

تخصيصاً واخراجاً للبعض المسميات عن ان يصلح بدلاً فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى

تقييداً اصطلاحاً فحكمه حكم التخصيص فكان الخاص المتاخر بالنسبة للعام المتقدم وليس ناسخاً له فكذا المقيد المتاخر

---

مطلق است اگر مقيد مؤخر باشد پس در اينجا دو مقام است يكى حمل مطلق بر مقيد يعنى تقييد مطلق و ديگرى اينكه

مقيد بيان مطلق است نه ناسخ او واما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه يجمع بين الدليلين تا واما انه اما اينكه وجه

حمل مطلق بر مقيد زيرا كه اين موجب جمع ميان هر دو دليل است زيرا كه از عمل بمقيد لازم ميايد عمل بمطلق في الجملة و

از عمل بمطلق لازم نمى ايد عمل بمقيد چرا كه ان مطلق در ضمن غير اين مقيد يافت ميشود باين طريق استدلال نموده الله

اصوليون بر اين مطلب و اين استدلال نيكو است اگر احتمال تجوز در مقيد نرود باين روش كه از واراده استحباب

شده باشد باين معنى كه او افضل افراد واجب است يا سبب اين طريق كه اراده وجوب تخييرى از وى شده باشد و همچنين

اين استدلال خوبست اگر احتمال تجوز در مقيد بيكى از اين دو طريق كه مذكور شد منتفى نباشد بلكه احتمال تجوز در او بود

وليكن احتمال تجوز در مقيد مرجوح باشد نسبت بتجوز در لفظ مطلق باعتبار اراده مقيد از او واما با تساوى احتمال

تجوز در مطلق پس مشكل است حكم بترجيح يكى از اين دو مجاز بر ديگرى بلكه تعارض حاصل خواهد شد ميان اين دو مجاز

كه مقتضى تساقط هر دو يا مقتضى توقف در ترجيح احدهما است و باقى ميماند مطلق سالم از معارض پس عمل باطلاق او

واجب خواهد بود و علامه رحمه الله در نهايه اشاره نموده ببعضى از اين امكان يعنى اشاره نموده باشكال تعارض ميان

مجازين و جواب از او گفته بنحوى كه حاصلش باين بر ميگردد كه تجوز در مطلق باعتبار حمل او بر مقيد راجح است زيرا كه حمل

مطلق بر مقيد مقتضى حصول يقين به برائت ذمه و خروج از عهده تكليف است چرا كه اگر مكلف بمقيد است پس مقيد

مامور به خواهد بود و اگر در واقع مكلف بمطلق است پس اين مقيد متضمن مامور به خواهد بود چه مطلق در ضمن

مقيد البته متحقق ميشود بخلاف اينكه هرگاه مطلق را بر اطلاق خود باقى گذاريم كه مكلف جايز است عمل باطلاق او نقيباً بر

در واقع مكلف

احتج الذاهب الى كونه ناسخاً مع التأخر بانه لو كان بياناً للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازاً فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص و الجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب ان شاء الله

---

الله نخواهد شد زيرا كه بجاى آوردن فرد ديگر غير ان مقيد موجب حصول يقين به برائت ذمه نيست چرا كه باشد كه در واقع اين مقيد مأمور به باشد نه فرد ديگر و بعضى از اصوليين همين جواب را ابتداءً دليل برين حكم ساخته اند با دليلى ديگر و اصلا متعرض اشكال براى دليل ديگر نشده اند و اين چنين است كه مى بينى يعنى اين مجموع را دو دليل ساختن چنانچه ايشان كرده اند صورتى ندارد زيرا كه دليل اول بدون ضم اين دليل ثانى با و تمام نبود چه اشكال مذكور برو وارد است واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص تا احتج واما اينكه مقيد بيان مطلق است نه ناسخ او در صورتيكه علت حكمين متحد و حكمين ثبوتى باشند زيرا كه تقييد نوعيست از تخصيص بحسب معنى چه مراد از مطلق رقبه مثلا فرد غير معين از افراد مهيت رقبه است پس او عام خواهد بود ليكن فرقى ميانه او و عام اينستكه مراد از مطلق هر فرديست بر سبيل بدليت نه بطريق اجتماع بخلاف عام كه مراد از و هر فرديست بطريق اجتماع و تقييد او مثل همين موجب تخصيص او و اخراج بعضى از افراد است از صلاحيت اراده بعنوان بدليت چنانچه اراده بعنوان بدليت چنانچه مخصص عام موجب اخراج بعضى از افراد است از صلاحيت اراده بطريق اجتماع پس تقييد برميگردد بنوعى از تخصيص پس چنانچه خاص متاخر مبين عام متقدم است نه ناسخ او همچنين مقيد متاخر نيز بيان است نه ناسخ و پوشيده نماند كه اعتراضى برمصنف سره درين دليل از دو جهت وارد است اول اينكه اگر مراد او اينستكه خاص متاخر مطلقا بيان عام متقدم است خواه ورود ان خاص پيش از حضور وقت عمل بعام بوده باشد يا بعد از او و بنا اين مقدمه ممنوعست چه خود تصريح نمود سابقا باينكه خاص متاخر از وقت عمل ناسخست نه بيان و اگر مراد او اينستكه خاص متاخر بيان است اگر وارد شده باشد پيش از حضور وقت عمل بعام پس اين مقدمه مسلم است ليكن ازين لازم نمى آيد مگر اينكه مقيد متاخر هرگاه وارد شود پيش از حضور وقت عمل بمطلق بيان باشد نه ناسخ و حال انكه مدعاى او بيان بودن مطلق مقيدست و ثانى اينكه قياس نمودن مطلق و مقيد بكه هر دو مثبت باشند بعام و خاصى كه ان خاص مخصص عام بوده باشد قياس مع الفارقست چه خاصى كه مخصص عامى باشد البته مخالف

الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق
المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزيه اعتاق المكاتب
اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل في
عندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا
مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لاسيما الاخير اصل

---

او ستعمل اثبات ونفي كه اگر هر دو ثبوتي يا سلبي باشند عام بر عموم خود باقي خواهد بود اتفاقا احتج الذاهب الى كونه
ناسخا مع التأخر بانه لو كان تا والجواب احتجاج نموده اند قائلين بانكه مقيد در صورتيكه حكمين مختلف و مثبت و علتين
متحد باشند ناسخ مطلق است اگر مقيد متاخر از مطلق باشد بانكه اگر بيان مطلق باشد در اين صورت لازم مي آيد كه مراد
از مطلق در حال تكلم همين مقيد باشد چنانچه مذكور شد پس واجبست كه مطلق مجاز بوده باشد در اين معني و مجاز فرع دلالت
لفظ است چه استعمال لفظ در معني مجازي بدون دلالت لفظ بر آن معني جايز نيست و دلالت در اينجا منتفي است زيرا كه

مطلق دلالت بر مقيد خاص نميكند مطلقا بهيچ وجه از وجوه دلالات والجواب ان المعنى المجازي مما يفهم من اللفظ
بواسطة القرينة تا الثاني و جواب دليل ايشان اينكه معني مجازي فهميده نمي شود از لفظ مگر بواسطه قرينه و قرينه در اينجا
مقيد است پس دلالت خواهد كرد لفظ مطلق بر معني مقيد و فهميده ميشود با معني او و بعد از مقيد اگر چه پيش از مقيد
دلالت منتفي است و دليل شما تمام نميشود مگر در صورتيكه واجب باشد حصول دلالت پيش از ورود مقيد و اين چنين نيست
و بعد از اين از براي اين زيادتي تحقيق خواهد آمد عنقريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين تا الثالث قسم دوم از اقسام
ثلثه مذكوره اينست كه در صورت اختلاف حكمين متحد باشد علت هر دو حكم و هر دو منفي باشند پس در اينصورت واجب
استعمال مطلق و مقيد هر دو اتفاقا مثلا هرگاه گفته شود در كفاره ظهار لا تعتق المكاتب و گفته شود در آن لا تعتق
المكاتب الكافر مجزي نيست اعتاق مكاتب اصلا نه كافر و نه مؤمن هرگاه مقصود قايل از الف لام تعريف در المكاتب
استغراق نبوده باشد چنانچه در اشتر اللحم مقصود از تعريف لحم استغراق نيست چه مثال بر تقديريكه مقصود استغراق باشد
از قبيل مطلق و مقيد نخواهد بود بلكه از باب عام و خاص است الثالث ان يختلف موجبهما تا اصل قسم سيم از
اقسام ثلثه مذكوره اينست كه با اختلاف حكمين علت مختلف بوده باشد چون اطلاق رقبه در كفاره ظهار و تقييد
او در كفاره قتل بمؤمنه و اعتقاد امامية رضوان الله عليهم اينست كه جايز نيست حمل مطلق بر مقيد زيرا كه چيزي نيست كه مقتضي

اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلاً ولفظاً مفرداً ومركباً اما الفعل فحيث لا يقترن
بما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا
بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفوا
الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه
امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمراً فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول
نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان
مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت

تقييد اين مطلق بوده باشد چه اين دو حكم وعلتين چون مختلف‌اند پس بحيثيتي كه در يكي عتق مطلق رقبه مجزي باشد
ودر ديگري عتق رقبه مؤمنه لازم باشد وبسياري از مخالفين قايل شده‌اند باينكه واجبست حمل مطلق بر مقيد از جهة
قياس نمودن مطلق را بر مقيد بشرط آنكه شرايط قياس يعني اشتراك ايشان در علت تقييد چون زيادتي قربت در
مثال مذكور وعدم فارق محقق باشد زيرا كه اگر حمل كنيم مطلق را بر مقيد لازم مي‌آيد كه عمل به دليل شرعي موافق با
مطلق ومقيد شده باشد بخلاف اينكه هرگاه مطلق بر اطلاق خود باقي باشد كه در اين صورت لازم مي‌آيد ترك
عمل بقياس واگر قياس مقتضي تقييد نباشد بسبب انتفاء شرائط او در بعضي وقت تقييد جايز نيست چون صوم در كفارهٔ
ظهار وكفاره يمين چون در يكي مقيد است بتتابع ودر ديگري مطلق است وعلت مشترك نيست هر يك بر حكم خود
باقيند واز بعضي از عامه نقل نموده‌اند قول بحمل مطلق را بر مقيد مطلقا خواه ميان ايشان جامعي باشد وخواه
نباشد زيرا كه كلام خداي تعالى بعضي از و مفسر بعضي ديگرند واين دو قول هر دو باطلند خصوصا قول اخير اما
اول زيرا كه مبني بر قياس است وبطلان او ثابت است در شريعت واما ثاني زيرا كه قرآن بعضي از و مفسر از ديگرند
در صورتيكه در حكم واحد ودر مادهٔ واحده باشد واما هرگاه در دو ماده باشد چنانچه محل نزاع است پس اين قول
صورتي ندارد ووجه تخصيص اخير بنا بر دفع فساد اينست كه قول اول چون مبني بر قياس است بنا بر قول مجوزين قياس
صورتي دارد بخلاف قول اخير كه او نيز نزد عامه نيز صورتي ندارد اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا تا اذا
عرفت مجمل چيزيست كه واضح الدلالة بر مقصود نبوده باشد بلكه احتمال وجوه متعدده داشته باشد بحيثيتي كه هيچ يك از

ان معانی متبادر بفهم نبوده باشد و او بر دو قسم است فعل وقول و قول نیز بر دو قسمت لفظ مفرد و مرکب اما فعل
مجمل پس آن فعلست که صادر شود از معصوم و مقرون نباشد با قرینه که دلالت کند بر وجه آن فعل از وجوب و ندب
و اباحت و کراهت و اما لفظ مفرد چون لفظ مشترکست بدون قرینه یکی از معانی او چرا در ینصورت محتمل هر یک
از این معانی است خواه مشترک باشد بالاصاله یعنی بحسب اصل وضع چون لفظ عین که در لغت مشترکست میان معانی
کثیره و لفظ قرء که وضعاً مشترکست میان طهر و حیض و خواه اشتراک عارض شده باشد بسبب اعلال کلمه چون لفظ
مختار که مشترکست میان اسم فاعل و اسم مفعول بسبب اعلال زیرا که اگر اعلال عارض نشده مختیر بکسر یا از برای
فاعل میبود و مختیر بفتح یا از برای مفعول و اجمالی نمیبود و اما لفظ مرکب پس اجمال در و یا باعتبار اینستکه مرکب
از اجزائیکه در هیچ یک از آن اجزا بنفسه اجمالی نیست و هر یک واضح الدلالة اند بر معنی خود و لیکن اجمال عارض مجموع
من حیث المجموع شده چون قول خدا تعالی و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فریضة فنصف
ما فرضتم الا ان یعفون او یعفو الذی بیده عقدة النکاح و ان تعفوا اقرب للتقوی یعنی اگر طلاق دهید زنان
خود را پیش از دخول و حال آنکه مهری از برای ایشان تعیین نموده باشید پس نصف مهر را بایشان بدهید مگر آنکه
آن زنان عفو کنند از حق خود و بگذرند از مهر یا آنکه عفو کند آنکه در دست اوست عقد نکاح و عفو شما نزدیکتر
است بتقوی که درین مفردات این آیه کریمه اجمالی نیست نه در لفظ عفو و نه در لفظ ید و نه در لفظ نکاح بلکه اجمال
در مجموع الذی بیده عقدة النکاح من حیث المجموع است زیرا که احتمال دارد که مراد ازین موصول و صله زوج باشد
و مراد این باشد که مگر اینکه عفو کند زوج از نصف مهر که حق اوست و تمام مهر را بزوجه بدهد و احتمال دارد که
مراد از این مجموع ولی زوجه باشد که بولایت او عقد را واقع نموده و مقصود این باشد که مگر آنکه عفو کند ولی زوجه
از حق او و ابراء ذمت زوج نماید از حق او و از این جهت مفسرین اختلاف نموده اند در تفسیر این آیه کریمه و یا اجمال
در لفظ مرکب باعتبار اجمالیست در لفظ مفرد و صحیح بسبب ترکیب و یا غیر نه در مجموع من حیث المجموع چون اجمالیکه
عارض ضمیر میشود بسبب آنکه دو چیز پیش مذکور شده که هر یک از آنها صلاحیت دارند که مرجع این ضمیر بوده باشد
چون ضرب زید عمرا و ضربته چه این ضمیر احتمال دارد که راجع بهر یک از زید و عمرو شود و چون اجمالیکه عارض
لفظ عام میشود بسبب تخصیص او بمجهولی چون قول خدا تعالی که و احل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین
یعنی حلال گردانیده شده از برای شما غیر این زنان مذکوره در آیات سابقه از جهت آنکه شما خواستکاری ایشان

اذا عرفت هذا فهیهنا فوائد الاولی ذهب السید المرتضی ره وجماعة من العامة الی ان آیة السرقة و
هی قوله تعالی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا مجملة باعتبار الید وقیل باعتبار القطع ایضا والاکثرون
علی خلاف ذلک وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ الید عند الاطلاق هو کل العضو الی المنکب
فیکون حقیقة فیه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ویتبادر ایضا من القطع ابانة الشیء عما کان متصلا
به وهو ظاهر فیه فاین الاجمال احتج السید ره بان الید یقع علی العضو بکماله وعلی ابعاضه وان کان

---

نمایید در حالتیکه شما محصن بوده باشید زیراکه تقیید عام یعنی زنانیکه حلال شده اند باحصان ازدواج که
مقصود از و مجهول است موجب اجمال است در محللات وجه جهالت مقصود از احصان آنست که احصان بچند معنی آمده
یکی حریت چنانکه در کریمه والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة که مراد از محصنات
حرایر است زیراکه قذف غیر حره نصف هشتاد است و هشتاد مخصوص است بقذف حره دویم عفت چنانچه در کریمه مریم
ابنة عمران التی احصنت فرجها یا بمعنی آمده و در کریمه ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات نیز بعضی از
مفسرین محصنات بعفایف تفسیر نموده اند و مشهور آنست که مراد حرایر است سیوم تزویج چنانچه در کریمه والمحصنات من
النساء وارد شده یعنی حرام است بر شما زنان شوهردار چهارم اسلام در باره کنیزان وارد شده که فاذا احصن فان اتین
بفاحشة فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب بر قرائة احصن بصیغه معلوم که بمعنی اسلمن است چنانچه از ابن
مسعود وغیر او منقولست و چون قول خدا تعالی احلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم زیراکه استثنای متلو که

---

مجهولست از عام یعنی بهیمة الانعام باعث اجمال اوست اذا عرفت هذا فهیهنا فواید الاولی ذهب السید المرتضی رض
هرگاه دانستی مجمل و اقسام او و این در این مقام چند فایده هست که ذکر آنها مناسب است فایده اول اینکه سید مرتضی
رضی الله عنه وجماعتی از عامه گفته اند که آیه سرقه یعنی قول خدا تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما مجمل
است باعتبار لفظ ید چه احتمال دارد که مراد از و اصابع تنها یا تا بند یا تا مرفق یا تا منکب باشد و بعضی گفته اند
که در این آیه کریمه باعتبار قطع نیز اجمال واقع است باعتبار اینکه احتمال دارد که مراد قطع جدا نمودن عضو باشد و ممکن
است که مراد جراحت باشد و اکثر میگویند که اجمالی در این آیه کریمه نیست نه باعتبار ید و نه باعتبار قطع و این قول
ظاهرتر است و دلیل ما بر عدم اجمال اینست که متبادر و ظاهر از لفظ ید نزد استعمال بالاطلاق و تجرد او از قرینه
یکی از آن معانی مذکوره تمام عضو است از اصابع تا منکب پس لفظ ید حقیقت در او خواهد بود زیراکه تبادر از علامات

كأن لها اسماء تخصّها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب
واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال فليس يجري قولنا
يد مجرى قولنا انسان كما ظنّه قوم لانّ الانسان يقع على جملة يختصّ كلّ بعض منها باسم من غير ان يقع
انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كلّ بعض من هذا العضو واحتجّ من يعتبر القطع ايضا مع ذلك بانّ
القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب

حقيقت است پس اجمالی در و منصور نیست بلکه ظاهر است که مستعمل شده در غیر ظاهر که عبارت از سر انگشتان است تا
اصول انها بقرينه روايات و همچنين متبادر از لفظ قطع جدا نمودن عضو است از عضوی دیگر که متصل باوست
پس قطع ظاهر در اوست پس اجمالی از کجا بهم رسید احتجّ السیّد رض بان الید تا والجواب احتجاج نموده سیّد
مرتضی رضی الله عنه بر اجمال لفظ ید در آیهٔ کریمه باینکه دست را اطلاق میکنند بر تمام عضو از سر اصابع تا بدوش
و بر ابعاض او هر چند که این ابعاض هر یک نامی دارند که مخصوص بانهاست چون انامل و اصابع و کف و امثال
انها پس میگویند دست خود را فرو بردم در آب تا سر انگشتان و تا بند دست و تا مرفق و تا دوش و میگویند این را
بدست خود باو دادم و حال انکه نداده است اینرا باو مگر بسر انگشتان و همچنین میگویند نوشتم این را بدست خود
و حال انکه ننوشته است مگر با نگشتان پس لفظ ید مشترک لفظی است میان این معانی و از جهت توضیح اشتراك
ید میان مجموع و اجزاء مذکوره و عدم اختصاص او بمجموع فرموده که لفظ ید از قبیل لفظ انسان نیست درین که
موضوع بوده باشد از برای مجموع عضو چنانچه بعضی گمان کرده اند زیرا که انسان اسم است از برای مجموع اعضا
که هر یک از انها مخصوص اند باسم خاصی چون سر و دست و پا و امثال اینها و بر ان ابعاض اطلاق نمیشود
چنانچه لفظ ید اطلاق میشود بر هر جزوی از اجزای ان عضو پس اگر لفظ ید مثل لفظ انسان اسم مجموع عضو می
بود بایستی که بر اجزای ان عضو اطلاق نشود چنانچه انسان بر اجزای مجموع شخص اطلاق نمیشود پس معلوم میشود
که او مشترک است میان مجموع و اجزای او و احتجاج نموده قایل باجمال لفظ ید و قطع هر دو در ایه کریمه باجمال سید
رضی الله عنه باینکه قطع را اطلاق میکنند بر جدا نمودن عضو و بر جراحت میگویند در باره کسی که دست او بسبب
کارد جراحت شده باشد بریده شد دست او پس اجمال در لفظ ید واقعست والجواب عن الاول ان الاستعمال تا الثانیه
جواب از دلیل اول یعنی دلیل سید رضی الله عنه اینست که استعمال لفظ در معنی بعنوان حقیقت و مجاز هر دو ممکن است

والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملاً في الكل و
البعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية كونه مجازاً فيه والفرق الذي
ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف
ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفاً دون الانسان فان ذلك بمجرده لا
يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهراً في الكل بحيث لا يسبق احدها بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه
وعن الاخير بانه فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله صلعم لا صلوة الا
بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينفي فيه
الفعل ظاهراً مطلقاً وقيل ان كان الفعل المنفي شرعياً كما في الامثلة المذكورة او لغوياً ذا حكم واحد فلا
اجمال وان كان لغوياً له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقاً وفاقاً للاكثر لنا انه

ولفظ يد اگرچه مستعمل میشود در جمیع ان معانی مذکوره لیکن فهمیدنش غیر مجموع عضو موقوف بر قرینه است
واحتیاج بقرینه دلیل است بر مجاز بودنش و فرقی که سید رضی الله عنه ادعا نموده میان لفظ ید و لفظ انسان مسلم
نیست بلکه هر دو شریکند در اینکه متبادر از ایشان مجموع من حیث المجموع است و فهمیدن ماسوای مجموع موقوف
بر قرینه است اگرچه استعمال لفظ ید در ابعاض متعارفست و استعمال لفظ انسان در اجزای شخص متعارف نیست
و مجرد تعارف استعمال ید در ابعاض مقتضی اجمال او نیست بلکه لابد است در تحقیق اجمال اینکه لفظ ظاهر
در جمیع معانی بوده باشد بحیثیتی که یکی از انها بخصوصه متبادر بفهم نباشد و ید در واقع بخلاف اینست چه
متبادر از و مجموع است و جواب از دلیل ثانی بر مجمل بودن این جواب گفته شده یعنی قبول نداریم که لفظ قطع در ان دو
معنی مستعمل میشود و استعمال در این دو معنی مقتضی اجمال نیست زیرا که ما بیان نمودیم که قطع ظاهر است در
جدا نمودن عضو و اجمال در صورتی متحقق میشود که لفظ ظاهر در هیچ یک از معانی متعدده نبوده باشد الثانیة عند
جماعة في المجمل نحو قوله صلعم تا آخر فایده دویم اینکه جماعتی از اصولیین از جمله مجمل شمرده اند این قول حضرت رسول صلی الله
علیه و آله را که لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي
و امثال اینها از هر کلامی که در او نفی فعلی شده بحسب ظاهر مطلقا یعنی خواه ان فعل منفی شرعی باشد یا لغوی باشد و لغوی
خواه صاحب یک حکم بوده باشد یا زیاده از یک حکم و جهت اجمال اینکه محتمل است که مراد از این کلام منفی نفی حقیقت فعل یعنی

لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام
صحيحًا ونفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال
وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد به نفي
الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينًا ايضًا ولا اجمال ولو
فرض انتفاؤه ايضًا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرًا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات
اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح لاحد المجازات بكثرة
التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم

---

صلوة وصوم ونكاح وامثال اينها بوده باشد ومحتمل است كه مراد نفي صحت اين افعال بوده باشد نه نفي
حقيقت وممكن است كه مراد نفي ثواب يا نفي كمال بوده باشد واين احتمالات همه مساوى‌اند پس اجمال متحقق
خواهد بود وبعضي قائل بتفصيل شده اند وميگويند كه اگر فعل منفي فعل شرعي بوده باشد چنانچه در مثالهاي
مذكوره يا فعل لغوي باشد كه صاحب يك حكم بوده باشد پس اجمالي نيست واگر فعل لغوي باشد كه اورا زياده
از يك حكم باشد چون فضيلت واجزاء مثلا پس او مجمل است وحق اينست كه اجمال در امثال اين خطابات نيست مطلقا
واكثر اصوليين در اين قول با ما موافقت نموده اند لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية تا احتج الاولون دليل ما بر عدم
حصول اجمال در اين مواضع اينست كه اگر ثابت باشد حقيقت بودن فعل منفي چون صلوة وصوم ونكاح وامثال اينها
بحسب شرع در فعل صحيح پس معنى اين احاديث بحسب ظاهر چنين خواهد بود كه نماز صحيحي نيست مگر با طهور وفاتحة
الكتاب وروزه صحيحي نيست مگر هر كه شب نيت روزه داشته باشد وبر اين قياس ونفي مسمى يعني نفي حقيقت افعال
مذكوره كه عبارت از نماز وروزه صحيح است ممكنست باعتبار انتفاء شرطي يا جزوي اينها وشارع نيز خبر داده بانتفاء
مسميات وحقايق اينها پس متعين است اراده نفي حقيقت وجايز نيست حمل او بر نفي اجزاء وثواب وكمال پس اجمالي
نخواهد بود زيرا كه دانسته شد كه اجمال در صورتي متحقق است كه نسبت لفظ بمعاني متعدده در تبادر وعدم تبادر
مساوي باشد واگر ثابت نباشد از براي فعل منفي حقيقتي شرعي چنانچه ظاهر است وپيش نيز گذشت ادله داله
بر انتفاء حقيقت شرعي پس اگر ثابت باشد از براي ان فعل منفي حقيقتي عرفي وان حقيقت عرفي چنين است كه قصد كرده

فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف
والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على
ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء
ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات

---

شود بحسب عرف از نفی فعل نفی فایده چون لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله که نفی این افعال
حقیقت عرفیه است در نفی فایده اینها نه نفی حقیقت پس باین صورت حمل نفی بر نفی فایده که معنی حقیقی عرفی اوست
متعین ولازم است پس در این صورت نیز اجمالی نخواهد بود واگر فرض کنیم که حقیقت عرفی نیز منتفی باشد پس ظاهر
اینست که نفی فعل محمول بر نفی صحت باشد نه نفی کمال زیرا که این نفی بحسب لغت حقیقت است در نفی وجود وچون
فعل معروض اینست که موجود شده پس حمل نفی بر حقیقتش متعذر خواهد بود و باید محمول شود در مجازیکه
نزدیکتر باشد بحقیقت ونفی صحت اقرب است بنفی وجود از نفی کمال زیرا که فعلیکه صحیح نیست بمنزله معدوم است
در عدم فایده بخلاف فعلی که صحیح بوده باشد اما کامل نباشد که فایده بر او مترتب میشود پس بمنزله معدوم نخواهد
بود پس نفی صحت اقرب بمجاز است بحقیقت متعذره ونفی ظاهر در او خواهد بود پس اجمالی نخواهد بود و
کسی نگوید که این دلیل متضمن اثبات لغت است بترجیح از اینجهت که شما حکم نموده اید باستعمال نفی فعل در نفی صحت
بسبب اولویت وترجیح او بر نفی کمال واثبات لغت بترجیح باطل است زیرا که در جواب میگوییم که حرف ما از قبیل
اثبات لغت بترجیح نیست زیرا که ما نگفتیم که لفظ نفی فعل موضوع است از برای نفی صحت تا آنکه این اعتراض لازم
آید بلکه ما بعضی از مجازات را ترجیح داده ایم بر بعضی دیگر بسبب کثرت تفاوت او و گفته ایم که نفی فعل در نفی
در معنی بیشتر استعمال میشود مجازا باعتبار اینکه نزدیکتر است بحقیقت واین جایز است اتفاقا واز این جهت
میگویند که فعل بمنزله عدم است هرگاه بیفایده باشد احتج الاولون بان العرف تا بحث المفصل احتجاج نموده اند
قایلین بوجود اجمال در امثال خطابات مذکوره باینکه عرف در مثل نفی این افعال مختلف است گاه از او نفی صحت
فهمیده میشود وگاه نفی کمال پس نفی این افعال عرفا احتمال هر دو دارد واجمال متحقق است وجواب این دلیل
اینکه بر تقدیری که عرف وفهم در نفی این افعال مختلف بوده باشد این اختلاف باعتبار اختلاف اهل عرف
خواهد بود در اینکه نفی این افعال ظاهر در نفی صحت است یا در نفی کمال یعنی بعضی او را ظاهر در نفی صحت میدانند

وبعضی

حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون
هنا اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر وان كان له حكمان الفضيلة
والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال الجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر
الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وخالف
فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو
تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي
في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو

---

وبعضي ظاهر در نفي كمال پس هر صاحب مذهبي او را حمل خواهد نمود بر معني كه نفي ظاهر در آن معني است نزد
او لازم نمي آيد كه اين نفي نزد هر صاحب مذهبي محتمل هر دو معني على السوا بوده باشد پس نفي ظاهر خواهد بود
نزد هر طايفه ومجمل نخواهد بود ليكن نزد هر طايفه ظاهر است در معني ديگر بر تقدير تنزل ازين حرف و تسليم اينكه
نزد هر طايفه محتمل هر دو معني است قبول نداريم كه احتمال اين دو معني نزد ايشان مساوي بوده باشد بلكه نفي صحت
راجح است بواسطه آنچه ما ذكر نموديم كه نفي صحت اقرب است بحقيقت كه نفي وجود ذات است حجة المفصل ان انتفاء
الفعل الشرعي ممكن بفوات تا الثالثة و دليل مفصل يعني قايل با نتفاء اجمال در امثال مثالهاي مذكوره اگر فعل
منفي فعل شرعي يا فعل لغوي صاحب يك حكم بوده باشد و بوجود اجمال اگر فعل منفي فعل لغوي صاحب چند حكم بود
باشد اينست كه انتفاء فعل شرعي ممكنست بسبب فوات شرطها و يا جزو او پس نفي در او بر ظاهر خود كه نفي وجود ذات است
محمول است و اجمالي نيست و همچنين در صورتيكه حكم لغوي متحد باشد چون فايده در اين قول كه لا كلام الا بالله
كه در اين صورت واجبست حمل نفي بر او و اين ظاهر است چه بديهي است كه نفي درين صورت متعلق بهمان حكم واحد
خواهد بود و اما هرگاه از براي فعل دو حكم بوده باشد يكي فضيلت و ديگري اجزا مثلا يعني بودن او مجزي چون
لا طاعة الا لله پس احتمال تعلق نفي بفضيلت فعل ساقط خواهد بود يا تعلق او با اجزاء فعل و هيچ يك اولي از ديگري
نخواهند بود پس اجمال متحقق خواهد شد و جواب اين دليل ظاهر ميشود از آنچه ما پيش ذكر نموديم در دليل مذهب
خود پس او را اعاده نميكنيم وملخص او اينكه قبول نداريم تساوي اين دو احتمال را بلكه نفي اجزا نزد ديگرا است بجهت
يعني نفي ذات زيرا كه فعليكه صحيح و مجزي نيست نزد ديگرا است بعدم در عدم فايده از فعل صحيحي كه فضيلت و كمال

فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله اصل[1]

وانداشته باشد الثالثة اكثر الناس على انه تا لنا فايده سوم اينكه اكثر علما قايلند باينكه اجمالى نيست در تحريمى كه منسوب باشد باعيان موجودات نه بافعال مكلفين چون قول خدا بتعالى حرمت عليكم امهاتكم و بعضى ديگر در قول مخالفت نموده اند وقايل باجمال اين نسبت شده اند وحق قول اولست وهمين خلاف بعينه واقع است در تحليل منسوب باعيان چون قول خدا بتعالى احلت لكم بهيمة الانعام واليوم احل لكم الطيبات ودر وجوب وندبى كه منسوب بوده باشند باعيان لنا ان من استقرء كلام العرب تا احتج دليل ما بر عدم وجود اجمال اينست كه هر كه تتبع كلام عرب نمايد ميداند كه مراد ايشان در مثل اين كلام تحريم فعلى است كه مقصود است عرفا از اين اعيان چون خوردن در خوردنيها واشاميدن در اشاميدنيها و پوشيدن در پوشيدنيها ومجامعت در زنان پس هر گاه گفته شود حرام است بر شما گوشت خوك يا شراب يا حرير يا مادران متبادر بفهم ان معانى مذكوره است ونسبت حرمت باين اعيان اگرچه بحسب لغت مجاز است ليكن حقيقت عرفيه است پس واضح الدلالة خواهند بود و اجمالى نخواهد بود احتج المخالف بان تحريم العين تا اصل واحتجاج نموده مخالف يعنى قايل بوجود اجمال در امثال امثله مذكوره باينكه تحريم عين موجود خارجى معقول نيست پس بايد فعلى تقدير نمود كه تعلق تحريم با وصحيح باشد وتقدير اضافه افعال ممكن نيست وجايز نيست تقدير جميع اين افعال زيرا كه تقدير فعل از جهت ضرورة لابد است كه تقدير بقدر ضرورة باشد زياده از قدر حاجت تقدير جايز نيست پس متعين است تقدير يكى از انها ودليلى بر خصوص هيچ يك از انها نيست پس دلالت لفظ بر مراد واضح وظاهر نيست واين بعينه معنى اجمالست وجواب اين دليل اينكه قبول نداريم عدم ظهور دلالت لفظ را بر معنى مقصود زيرا كه دانستى كه عرف دلالت دارد بر معنى مقصود اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه تا اذا عرفت مبين بفتح يا نقيض مجمل است پس او لفظى است واضح الدلالة بر مقصود خواه بنفسه يعنى بى واسطه امر ديگر واضح الدلالة بوده باشد چون قول خداى عز وجل والله بكل شيء عليم كه در كل شيء نص است در عموم واحتمال خصوص ندارد يا وضوح دلالت او بواسطه ضميمه امر ديگر باشد

[1] شايد قول باجمال در اين افعال منسوبه باعيان اينست كه احكام خمسه يعنى وجوب وندب واباحه وكراهت وحرمت تعلق بافعال مكلفين دارند نه باعيان موجودات خارجيه پس هر گاه بظاهر حكمى متعلق باعيان بوده باشد معلوم است كه اين ظاهر مراد نيست بلكه مقصود تعلق آن حكم است بفعلى از افعال مكلف كه اورا تعلقى باين اعيان بوده باشد وآن فعل بايد در كلام مقدر باشد وچون تقدير افعال متعدده ممكن است پس اجمال حاصل است مثلا در كريمه حرمت عليكم الميتة ممكن است تقدير حرمت عليكم الميتة ونجس جلدها وشرب لبنها وامثال ذلك منه

اصل المبيّن نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير
ويسمّى ذلك الغير مبيّناً وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولاً مفرداً او مركباً والى ما يكون فعلاً على الاصحّ
ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه
واله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الآية فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في
اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان المقدار الزكوة المأمور بايتائها والفعل من
الرسول صلى الله عليه وآله كصلوته فانه بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه ص فانه بيان لقوله تعالى ولله
على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بياناً تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله ص صلوا
كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحيناً بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة الى العمل به
ثم فعل فعلاً يصلح بياناً له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تأخيره عن وقت الحاجة

---

و این امر دیگر را مبیّن بکسر یا گویند مجمل منقسم میشود بقول مفرد و مرکب و بفعل بنا بر قول اصحّ و بعضی از علما در فعل
مخالفت نموده اند و میگویند فعل نمیتواند مبین بود و این قول بسیار ضعیف است و اعتمادی بر او نیست و دلیل ایشان
اینستکه اگر فعل بیان واقع شود لازم می آید تاخیر بیان باعتبار اینکه فعل مقتضی زمانیست بیشتر از زمان قول با آنکه
ممکن است تعجیل بیان بسبب قول و تاخیر بیان جایز نیست و این دلیل در غایت ضعف است زیرا که قبول نداریم که زمان
فعل مطلقا زیاده از زمان قول باشد بلکه گاه بر عکس نیز میشود و بر تقدیر تسلیم که زمان فعل مطلقا زیاده باشد لزوم
تاخیر بیان ممنوع است زیرا که تاخیر در وقتی لازم می آید که شروع در فعل بعد از آن مجمل بالفصل واقع شود اما هرگاه
عقیب او واقع شود تاخیر بیان لازم نمی آید هر چند فعل مقتضی زمان طویلی باشد زیرا که اینرا تاخیر بیان نمی نامند
و بر تقدیر تسلیم که تاخیر بیان لازم آید عدم جواز تاخیر بیان مطلقا ممنوع است بلکه میگوئیم تاخیر بیان بی فایده جایز
نیست اما با فایده جایز است چنانچه در ما نحن فیه چه بیان در فعل واضحتر است از قولی با اینکه تاخیر بیان هرگاه جایز نیست
تاخیر بیان که جایز نیست تاخیر بیانیست از وقت حاجت نه از وقت خطاب و در اینجا از وقت حاجت تاخیر نشد چه مفروض
اینستکه این فعل پیش از وقت حاجت واقع شود و بیان قولی در کلام خدا تعالی و رسول او صلی الله علیه و آله بسیار
واقع است چنانچه در این قول خدا تعالی که ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اکون
من الجاهلین قالوا ادع لنا ربک یبین لنا ما هی قال انه یقول انها بقرة لا فارض ولا بکر عوان بین ذلک فافعلوا ما

اشارت است باینکه ظاهر ینقسم ضمیرش راجع بمبین بکسر یاء است نه مبین بفتح یاء زیرا که این احتمال منافاتی دارد با مثالهائی که مصنف قدس سره ذکر نموده از برای مبین چه اینها مثال مبیّنند نه مثال مبین بفتح یاء اگر چه این احتمال انسب است بتشبیه بمجمل

تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير
الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الان جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون صاحب كشاف
وغیره در تفسیر این ایات کریمه گفته اند در میان بنی اسرائیل در زمان حضرت موسی علی نبینا وعلیه السلام مرد پیری مال
بسیار داشت واورا پسری بود واین پسر را دو پسر عم بود وایشان از جهت انکه وارث ان مرد پیر منحصر در ایشان شود
وبعد از فوت او میراث بایشان رسد پسر ان مرد پیر را کشتند وبعد از ان بنا زعم نزد موسی علیه السلام رفته طلب خون
ابن عم خود نمودند حضرت موسی علیه السلام فرمود که خدای تعالی میفرماید که شما گاوی را بکشید وعضوی از ان را بر ان
کشته زنید او زنده میشود وقاتل خود را نشان میدهد بنی اسرائیل از روی استبعاد گفتند ایا با ما استهزا میکنی حضرت
موسی علیه السلام در جواب فرمود که پناه میبریم بخدای تعالی ازینکه از جمله استهزا کنندگان باشم ایشان گفتند پروردگار
خود را بگو که بیان کند از برای ما این گاو را انحضرت فرمودند که خدای عز وجل میفرماید که این گاویست که نه پیر است
ونه کوچک میانه سال پس شما بجای اورید انچه مامور بان شده اید ایشان گفتند که پروردگار خود را بگو که از برای ما
بیان کند رنگ ان گاو را انحضرت فرمودند که خدای تعالی میفرماید که ان گاویست زرد سیر رنگ که بینندگان را از
دیدن او خوش میاید باز ایشان گفتند که پروردگار خود را بگو که این چگونه گاویست که این گاو که وصف نمودی بر ما
مشتبه است چه گاو باین اوصاف بسیار است وما اگر خدا خواهد قبول حق خواهیم کرد واین گاو را خواهیم کشت
انحضرت فرمودند که خدای تعالی میفرماید که این گاویست که رام نشده از برای شخم نمودن زمین ونه از برای اب دادن
زراعت وسالم است از عیبها ورنگی غیر زردی در هیچ عضوی از و نیست وچون چنین گاوی منحصر در فرد بود ایشان
گفتند که حالا حق را ظاهر ساختی پس ان گاو را خریدند وکشتند وعضوی از اعضای او را بر ان کشته زدند بقدرت
خدای تعالی ان کشته زنده شد وگفت قاتل من پسران عم منند پس ایشان را در عوض قصاص نمودند ودر این ایه
کریمه چون خدای عز وجل ایشان را فرمود که گاو معینی را بکشند وان گاو مجمل بود چه احتمال هر یکی از گاوها که در
انوقت بود داشت وحال انکه مراد مطلق گاو نبود بلکه ان گاو معین که در اخر معلوم شد مراد بود بیان او فرمود لا فارض
ولا بکر عوان بین ذلک واین بیان نیز چون رفع اجمال در نفی احتمال بالکلیه ننمود باز در بیان او فرمود که صفراء فاقع
لونها واین نیز چون رفع ابهام بالکلیه ننمود باز فرمود در بیان او که لا ذلول تثیر الارض پس چند بیان متوالی در این

در این عضو خلاف شده
بعضی گفته اند که زبان ان
گاو بوده وبعضی گفته اند
که ران راست او بوده
وبعضی گفته اند که تهیگاه
دم او بوده وبعضی گفته
اند که گوشت او بوده
وبعضی گفته اند که [illegible]
گوشت او بوده وبعضی
گفته اند که پاره
گوشتی بوده میان
دو شانه او

ایات واقع شده و این مبنی است بر قول جمعی از مفسرین که مراد خدا تعالی ابتدا از کشتن گاو همین گاو بـ
که در اخر معین شد و بعضی از ایشان گفته اند که حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله نقل نموده اند و صاحب
مجمع البیان از حضرت امام رضا صلوات الله علیه نقل فرموده که مقصود واجب تعالی اولا کشتن مطلق گاو بود
نه گاو معین لیکن چون بنی اسرائیل سؤال از اوصاف ان گاو نمودند واجب تعالی نیز بر ایشان لازم گردانید که
گاوی را که موصوف بصفاتی باشد که ثانیا مذکور شد و باز چون ایشان سؤال نمودند از اوصاف دیگر گاو و
خدای عز و جل بر ایشان لازم گردانید گاوی را که موصوف بصفات ثالثه باشد مطلقا و ایشان چون دیگر مبالغه
نمودند در تعیین اوصاف او خدای عز و جل بر ایشان کار را تنگ گرفته بر ایشان لازم گردانید کشتن گاو معینی را
که در اخر ایات تعیین شد و منقولست که مرد صالحی که مال او منحصر در گوساله بود و طفلی داشت ان گوساله را به
بیشه ای سر داد و گفت خداوندا این گوساله را بتو می سپارم تا انکه بزرگ شود در ینوقت ان گوساله بزرگ شده
بود و گاو موصوف بصفات مذکوره منحصر در همین گاو بود بنی اسرائیل خواستند که این گاو را از یتیم ان مرد صالح
و از زن او خریداری نمایند و ایشان مضایقه در قیمت او داشتند تا انکه اخر قرار بر این یافت که پوست او را پر از طلا کنند
در قیمت او و بنا بر این پوشیده نیست که بیانی در این ایات نخواهد بود چه اجمالی ابتدا نیست بلکه صفات لاحقه ناسخ اطلاق
و اوصاف سابقه خواهند بود مصنف س سره اشاره باین خلاف نموده باین قول که فی اظهر الوجهین در دلیل اول بر اظهر
اینکه اگر اولا امر واقع بر ایشان ذبح مطلق گاو لازم باشد و بعد از ان این حکم منسوخ شود و ذبح گاو معین بر
ایشان واجب شود لازم می اید نسخ حکم پیش از وقت فعل و این جایز نیست و بیان قولی در کلام حضرت رسالت پناهی
صلی الله علیه و آله چون این قول انحضرت که فیما سقت السماء العشر که این بیان است از برای مقدار زکوة که امر بتعلق
بان گرفته و بیان فعلی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله میباشد و پس چون نمازیکه از انحضرت صادر شد که بیان
قول خدا تعالی است که و اقیموا الصلوة میباشد امر باقامت نماز چون مجمل است زیرا که معلوم نیست که مراد از نماز چند رکعت
است و در چه وقت است و فعل انحضرت نمازهای پنجگانه را در این اوقات مخصوصه مبین اوست و چون بجای اوردن
انحضرت افعال حج را در مواضع مخصوصه و ازمنه معینه که بیان قول خدا تعالی است که فرموده و لله علی الناس حج
البیت و مبین بودن فعل انحضرت گاه معلوم میشود بالبدیهه از قصد انحضرت بسبب قراین و امارات و گاه معلوم
میشود بتصریح انحضرت باینکه این فعل مبین ان قول مجمل است چنانچه فرموده صلوا کما رایتمونی اصلی یعنی نماز کنید بـ

اذا عرفت هذا فاعلم انه لاخلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما
تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى فقال الذي
نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
في ان الظاهر محتمل لمجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق
بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها او
غيرها قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام
والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد
امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج

---

كه مى بينيد كه من نماز ميكذارم وچنانچه فرموده خذوا عني مناسككم يعني از من فرا كيريد مناسك و اداب حج خود
را و هر كاري كه من ميكنم شما نيز بكنيد وكاه معلوم ميشود بدليل عقلي چنانچه هركاه مجملي مذكور شود و در وقت حاجت
بعمل بعد از ان فعلي از انحضرت صادر شود كه صلاحيت بيان او داشته باشد و از وى غير ان فعل صادر نشود
چه دانسته ميشود كه اين فعل مبين ان قول است و اكرنه لازم مى ايد تاخير بيان از وقت حاجت و اين جايز نيست

اتفاقا اذا عرفت هذا فاعلم انه لاخلاف بين اهل العدل في عدم جواز تا الخ هركاه دانستي انچه مذكور شد پس
بدانكه خلافي نيست نزد اماميه رضوان الله عليهم در اينكه جايز نيست تاخير بيان از وقت حاجت كه اكر تاخير از وقت
حاجت جايز باشد لازم مى ايد تكليف ما لا يطاق زيرا كه در ان وقت بر مكلف واجبست بجا اوردن مامور به
و حال انكه معلوم او نيست پس تكليف بمجهول خواهد بود و اين تكليف ما لا يطاق است و اما تاخير او از وقت خطاب
تا وقت حاجت پس درو خلافست بعضي تجويز نموده اند او را و بعضي تجويز نموده اند تاخير بيان اجمالي و تفصيلي هر دو را
در مجمل و ظاهر هر دو و منع نموده اند جمعي ديكر تاخير را تا وقت حاجت مطلقا و سيد مرتضى رضي الله عنه تفصيل داده
وميكويد كه مذهب ما اينست كه خطاب مجمل تاخير بيان او تا وقت حاجت جايز است و خطاب عام اكر باقي باشد بر
اصل لغت در اينكه ظاهر معنى عموم محتملست بنحوي كه خلاف ظاهر يعني خصوص محتمل است در خصوص نيز تاخير
بيان تا وقت حاجت جايز است زيرا كه چنين عامي در حكم مجمل است و اكر منتقل شده باشد عام در عرف شرع از احتمال عموم

الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انّه تع يحسن منه تاخير بيان مدّة الفعل المأمور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب في العجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد مع انّه نقض
لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من الجعل والمخالفة لما هو المعروف بينهم من
اشتراط تاخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عدّه شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها
للفرق بين التخصيص والنسخ وامّا ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيص المنع من جواز التاخير بالبيان
وعدم تعرضه لمراده من البيان هو التفصيلي او غيره بحيث يحتمل الوجهين في المخالفة لذلك القول اذ
عمّم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بانّ كلام السيد في الاحتجاج
يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكانّ العلامة لم يعط المجمل حق النظر والا لبيّن له الحال هذا

---

وخصوص هر دو بوجوب حمل بر ظاهر يعني استغراق پس درين صورت تاخير بيان از وقت خطاب جايز نيست و
حاصلش اينكه تاخير بيان مجمل جايز است وهمچنين تاخير بيان عامي كه در كلام لغويين واقع شده باشد از وقت
خطاب جايز است زيرا كه اين عام مجمل است چه مذهب او اينست كه لفظ عام در لغت مشترك است ميان عموم وخصوص
پس در كلام ايشان لفظ عام محتمل هر دو معني على السوا خواهد بود وعامي كه در كلام شارع واقع شود چون
ظاهر در عموم واحتمال خصوص بعيد است باعتبار انكه مذهب او اينست كه لفظ عام در عرف شرع حقيقت در
عموم است پس درين صورت چون مجمل نيست بلكه عام است پس هر گاه مقصود از و خصوص بوده باشد تاخير مخصص
از وقت خطاب جايز نيست وعلامه رحمه الله در نهايه بعد از نقل اين اقوال مذكوره واقوال ديگر حكايت نموده از
بعضي عامه قول ديگر وان جواز تاخير بيان لفظي است كه ظاهر نبوده باشد در معني بلكه احتمال معاني متعدده
داشته باشد على السوا واما لفظي كه او را ظاهري بوده باشد ومستعمل شده باشد در غير ظاهر چون عام هر گاه
مستعمل شود در خصوص ومطلق كه مستعمل باشد در مقيد ومنسوخ هر گاه او را ناسخي بوده باشد پس جايز است
تاخير بيان تفصيلي او وجايز نيست تاخير بيان اجمالي او بلكه واجبست ذكر بيان اجمالي در حين خطاب باينطريق كه
بگويد وقت خطاب اين عام مخصوص است وبر عموم خود باقي نيست واين مطلق مراد از و مقيد است واين حكم بعد
ازين منسوخ خواهد شد وبعد ازين تاخير تفصيل خاص ومقيد وناسخ تا وقت حاجت جايز است وعلامه رحمه الله خود
فرموده كه اين مذهب حق است وبعد از تامل تمام فرقي ميان اين تفصيل وقول سيد رضي الله عنه ظاهر نيست كه در نسخ

که ابن قایل تاخیر بیان اجمالی را تجویز نموده و سید رضی الله عنه تجویز نموده تاخیر بیان او را مطلقا خواه
بیان اجمالی باشد و خواه بیان تفصیلی و اگرچه سید رضی الله عنه متعرض او در اصل مبحث نشده لیکن در اثناء
احتجاج ذکر کرده که اجماع از جمیع علما واقعست بر اینکه از خدای تعالی نیکو است تاخیر بیان مدت وجوب فعل مامور به
و تاخیر وقتیکه این فعل در آنوقت منسوخ خواهد شد از وقت خطاب هرچند که در وقت خطاب فی نفس الامر آن فعل مراد بوده
باشد و بعد از بیان کرد آنچه که فرقی نیست میان نقل این مکرر و نسخ عجب است از علامه رحمه الله که اعراض نموده از
قول سید رضی الله عنه و موافقت نموده با ابن قایل در وجوب مقارنت بیان مدت منسوخ با خطاب او با اینکه تجویز
اقتران بیان مدت منسوخ با او بعید است چه هرگاه شارع بفرماید که فعل واجبست بر شما تا فلان وقت اینحکم
در خصوص حکم بوقت خواهد بود نه منسوخ زیرا که در نسخ شرطست که آن حکم در حال خطاب ظاهر الدوام باشد و
دیگر این وجوب اقتران مخالفت با آنچه مشهور است میان اصولیین از اشتراط تاخیر ناسخ حتی اینکه علامه رحمه
الله خود در مبحث نسخ تاخیر ناسخ را شرط تحقق نسخ دانسته بدون توقفی و ذکر اعتراضی و اشتراط تاخیر ناسخ را وجه
فرق گردانیده میان تخصیص و نسخ چنانچه جمعی از علما پیش از او و جمعی از سلف او چه گفته‌اند فرق میان تخصیص و نسخ اینست که
در نسخ تاخیر ناسخ را از وقت خطاب بمنسوخ شرطست بخلاف تخصیص عام که تاخیر مخصص از وقت خطاب بعام
شرط نیست و چون سید معترض شود اگر بگوید چون شما میگویید که فرقی نیست بغیر از حکم نسخ میان قول سید رضی
الله عنه و تفصیلی که علامه رحمه الله از بعضی نقل فرموده و حال آنکه فرق میانه این دو تفصیل از دو جهت دیگر
نیز محقق است یکی آنکه ظاهر عبارت سید رضی الله عنه مشعر است باینکه عدم جواز تاخیر بیان مخصوص است بعام
که ظاهر در معنی بوده باشد و دیگر آنکه سید رضی متعرض مقصود از بیان نشده و تفصیل نداده که بیانیکه تاخیر
او جایز نیست بیان اجمالیست یا بیان تفصیلی و ظاهر او اینست که تاخیر مطلق بیان در صورت مذکور جایز نباشد بخلاف
تفصیل منقول از بعضی از عامه که عدم جواز تاخیر بیان در او شامل هر لفظی است که ظاهر در معنی بوده باشد خواه
عام باشد خواه مطلق و خواه منسوخ و بیانی را که تاخیر او جایز نیست مخصوص گردانیده به بیان اجمالی و تاخیر بیان
تفصیلی را مطلقا تجویز میکند پس قول سید رضی الله عنه از جهتی عام است و قول منقول از جهتی دیگر مصنف قدس سره
جواب فرموده که اما آنچه از ظاهر عبارت سید رضی الله عنه توهم میشود که تخصیص او داده باشد عدم جواز تاخیر بیان را بعام
و متعرض مقصود از بیان نشده باشد که آیا مراد از بیان اینکه تاخیر او جایز نیست بیان تفصیلی است یا بیان اجمالی

هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور ما نعلم من التأخير سوى ما يتخيله الخصم
من قبح الخطاب بما لا يعلم معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لـ
لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم ونحوه مما يصح ان يترتب
الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة النافين على عدم جواز تأخير بيان المجمل انه
لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد
فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ
المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما
حجتهم على منع تأخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من جهة المفصل وكذا الجواب واحتج المرتضى

---

که این دو جهت باشند از برای مخالفت قول سید رضی الله عنه با این قولها که علامه رحمه الله از بعضی نقل فرموده
زیرا که عدم جواز در قول اخیر عام است و شامل هر لفظی هست که ظاهر در معنی بوده باشد و مراد از او خلاف
ظاهر بوده باشد خواه عام باشد ان لفظ یا غیر عام و دیگر اینکه تاخیر شرط جایز نیست اکتفا نموده فی اجمالی
و تاخیر بیان تفصیلی را تجویز نموده مطلقا پس این مدعو عست زیرا که کلام سید رضی الله عنه در احتجاج
مشعر است بموافقت با این تفصیل اخیر در هر دو وجه که مذکور شد یعنی او نیز تعمیم نموده عدم جواز تاخیر
را از هر چه ظاهر در معنی باشد خواه عام باشد ان لفظ یا غیر عام و بیان را نیز که تاخیر شرط جایز نیست مخصوص
میداند به بیان اجمالی چنانچه بعد از این در ضمن احتجاج سید رضی الله عنه خواهی دید و گویا علامه رحمه
الله دلیل سید رضی الله عنه را خوب تامل ننموده بوده و اگر نه حال بر او ظاهر میشد میبایست که فرقی میانه این دو
قول نیست مگر در حکم تخصیص این را نگاه دارد چنانچه صاحب تحقیق است نزد من ان قول الاول است یعنی جواز تاخیر بیان
اجمالی و تفصیلی در مجمل و ظاهر تا وقت حاجت لنا انا لا نتصور ما نعلم من التاخیر سوی ما یتخیله الخصم دلیل ما بر جواز
تاخیر بیان از وقت خطاب تا وقت حاجت مطلقا اینست که مانعی از تاخیر متصور نیست بغیر از آنچه خصم بعنوان مانع
جواز تاخیر تخیل نموده و گفته که خطاب بمجمل با تاخیر بیان قبیح است چنانچه خواهی شنید دلیل او را و ما بیان خواهیم
نمود ضعف او را و ممتنع نیست فرض نمودن عقل مصلحتی را در این خطاب که بسبب آن مصلحت این خطاب
نیکو باشد چون عزم مکلف و توطین نفس او بر فعل تا وقت حاجت زیرا که عزم بر طاعت و آنچه لاحق عزم میشود

المرتضى على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انّه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينيّة يحسن
لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فانّ هذه
الدعوى منهم غير صحيحة لانّا نعلم ضرورة انّه يحسن من الملك ان يدعو بعض عمّاله فيقول قد ولّيتك
البلد الفلاني وعوّلت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل
ما تعمله وتأتيه وتذره اسلّمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضاً
فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تأخير اقدار المكلّف على الفعل والخلاف في انّه لا
يجب ان يكون في حال الخطاب قادراً ولا على سائر وجوه التمكّن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخّص
كلامه في الاحتجاج للشقّ الاوّل من مذهبه وهو جيّد واضح لا نزاع فيه واحتجّ على الثاني اعني

---

طاعت شد وثواب بر انها مترتّب میشود واین عزم وتوطین نفس با وجود علت ترتّب ثواب موجب اتیان شده
فعل مامور به نیز هستند حجة المانعين على عدم الجواز تا احتجّ دلیل قایلین بعدم جواز تاخیر بیان مطلقا خواه
بیان مجمل باشد وخواه بیان ظاهر بر جزو اوّل مدعی یعنی عدم جواز تاخیر بیان مجمل اینست که اگر جایز باشد تاخیر
بیان او لازم می آید که جایز باشد تکلم با عرب بلغت زنگی بدون اینکه حاصل در حال تکلم بیان کند متکلم معنی
ان لغت را وجامع میان ایشان اینست که سامع در هیچ یک ازین دو صورت مقصود متکلم را نمی فهمد وجواب
اینکه ملازمه شما ممنوعست وقیاس شما قیاس مع الفارق است زیرا که عرب از لغت زنگی اصلا معنی نمی فهمد
بخلاف مخاطب بلفظ مجمل که او می فهمد که مراد یکی از معانی اوست پس ممکن است که مطیع باشد وعاصی شود بسبب
عزم بر فعل یا عزم بر ترک بعد از بیان واما دلیل ایشان بر جزو ثانی مدعا یعنی عدم جواز تاخیر بیان ظاهری که
مراد از وی خلاف ظاهر بوده باشد پس آن از دلیل مفصّل یعنی کسی که تاخیر بیان را در مجمل تجویز نموده ودر
غیر مجمل تجویز نکند دانسته میشود وهمچنین جواب او از جواب قول مفصّل معلوم خواهد شد احتجّ المرتضى قدّس سرّه
على جواز تاخيرها واحتجّ على الثاني احتجاج نموده سید مرتضی ره بر جواز تاخیر بیان مجمل بمثل انچه مذکور شد در
دلیل مصنّف ره یعنی با اینکه مانعی از جواز نیست چه دلیلی نیست بغیر دلیل مانعین وضعف او دانسته شد وممتنع نیست
فرض مصلحتی دینی که بسبب او خطاب بمجمل با تاخیر بیان نیکو باشد چنانچه دانسته شد وسید رضی الله عنه فرموده
که ایشان را یعنی مانعین را نمی رسد که بگویند که اینجا وجهی میتوان گفت از برای قباحت این خطاب که ان عبارت از

پوشیده نماند که این حرف مبنی است بر عصیان مکلف بسبب عزم بر ترک واجب واین خلاف مشهور است منه

اعنی منع تأخیر بیان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقیقة ولا یجوز ان یخاطب
الحکیم بلفظ له حقیقة وهو لا یریدها من غیر ان یدل فی حال الخطاب انه متجوز باللفظ ولا اشکال فی قبح
ذلک والعلة فی قبحه ان الخطاب یرید به غیر ما وضع له من غیر دلالة الحال والذی یدل علی ذلک انه لا یجوز ان
یقول الحکیم منا لغیره افعل کذا وهو یرید التهدید والوعید او اقتل زیدا وهو یرید الضرب الشدید
الذی جرت العادة ان یسمی قتلا مجازا ولا ان یقول رأیت حمارا وهو یرید رجلا بلیدا من غیر دلالة تدل
علی ذلک وبهذا المعنی بانت الحقیقة من غیرها لان الحقیقة تستعمل بلا دلیل والمجاز لا بد له من دلیل
لیس تأخیر بیان المجمل جاریا هذا المجری لان المخاطب بالمجمل لا یرید به الا ما هو حقیقة فیه ولم یدل به علی ما هو
وضع له الا تری ان قوله تعالی خذ من اموالهم صدقة اراد بها قدرا مخصوصا فلم یرد من اللفظ الا ما هو اللفظ
بحقیقته موضوع له وکذا اذا قال له عندی شیء فانما استعمل اللفظ الموضوع فی اللغة للاجمال فیما وضع له
لیس کذلک مستعمل لفظ العموم وهو یرید الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم یوضع له ولم یدل علیه دلیل الثالث

---

خطاب بکلامی است که مخاطب معنی او را نمی فهمد نیز اگر این دعوی از ایشان صحیح نیست چرا که ما میدانیم
بالبدیهه که از پادشاه نیکو است که بعضی از عمال خود را بخواند بگوید که ولایت و حکومت فلان شهر را بتو
دادم و اعتماد بر کفایت تو نمودم پس فردا بیرون رو و بسوی آن شهر برو در وقت معینی من بواسطه تو باید را
خواهم نوشت و تفصیل کارهائیکه باید بکنی و کارهائیکه باید ترک نمائی همه را در او ثبت خواهم نمود و او را بتو میدهم
وقتیکه خواهی وداع کنی و بیرون روی یا میفرستم برای تو وقتیکه بآن شهر برسی و دیگر آنکه تأخیر علم مکلف بتفصیل
صفات فعل مأموربه زیاده از تأخیر قدرت و تمکین مکلف بر فعل نیست و خلافی نیست در اینکه واجب نیست که مکلف
در حال خطاب قادر بر فعل بوده باشد و نیز بنا بر هر وجه تمکن و قدرت پس همچنین علم بصفت فعل لازم نیست که مکلف با
در حال خطاب حاصل باشد این ملخص کلام سید است رضی الله عنه در احتجاج از برای جزء اول مدعای خود و این دلیل
بسیار نیکو و ظاهر است و ما را نزاعی در این نیست واحتج علی الثانی اعنی منع تأخیر بیان التالی و احتجاج نموده سید رضی الله
عنه بر جزء ثانی مدعای خود یعنی عدم جواز تأخیر بیان عامیکه مراد از آن خصوص باشد به سه وجه اول اینکه عام لفظیست
موضوع از برای حقیقتی عموم است شرعا و جایز نیست که حکیم شارع خطاب کند بلفظیکه او را حقیقتی بوده باشد در حال
آنکه اراده حقیقت نموده باشد بدون نصب دلیلی در حال خطاب بر اینکه مراد معنی مجازیست نه معنی حقیقی وجه قبح در

الثانی انّ جواز التأخیر یقتضی ان یکون المخاطب قد دلّ علی الشیء بخلاف ما هو به لانّ لفظ العموم مع تجرّده
یقتضی الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا یخ من ان یکون دلّ به علی الخصوص وذلک یقتضی کونه الغازا لا دلالة
له فیه او یکون قد دلّ به علی العموم فقد دلّ علی خلاف مراده لانّ مراده الخصوص فکیف یدلّ علیه بلفظ العموم
فان قیل انما یستقرّ کونه دالّا عند الحاجة الی الفعل قلنا حضور زمان الحاجة لیس یؤثّر فی دلالة اللفظ فان دلّ
اللفظ علی العموم فیه فانّما یدلّ بشیء یرجع الیه وذلک قائم قبل وقت الحاجة علی انّ وقت الحاجة انّما یعتبر
فی القول الذی یتضمّن تکلیفا فامّا ما لا یتعلّق بالتکلیف من الاخبار وضروب الکلام فیجب ان یجوز تأخیر
بیان المجاز فیه عن وقت الخطاب الی غیره من مستقبل الاوقات وهذا یؤدّی الی سقوط الاستفادة من الکلام الثالث

---

چنین خطابی نیست وعلت قباحت او اینست که خطابیست که مراد از او غیر موضوع له است بدون دلالت دلیلی وقرینه
وفرموده که دلیل بر قباحت این خطاب اینست که نیکو نیست که حکیمی از زبان عربی خود بگوید افعل کذا وحال آنکه مراد او
تهدید ووعید مخاطب باشد یا بگوید اقتل زیدا ومراد او از قتل ضرب شدیدی باشد که عادت جاری شده است
بنامیدن او قتل مجازا وهمچنین نیکو نیست که بگوید اینست حمارا ومراد او از حمار مرد کودن بلید باشد بدون اینکه دلیل وقرینه
بر این اقامت نماید بهمین معنی یعنی باحتیاج بقرینه در معنی مجازی حقیقت از مجاز ممتاز است زیرا که لفظ
در معنی حقیقی مستعمل میشود بدون قرینه ودر استعمال در معنی مجازی ناچار است از قرینه وتأخیر بیان مجمل از
این قبیل نیست زیرا که مخاطب بمجمل یعنی کسی که خطاب کند با دیگری بلفظ مجمل اراده نموده از مجمل مگر معنی حقیقی را و
عدول نموده از موضوع له بغیر موضوع له تا آنکه احتیاج بدلیل وقرینه باشد مثل اینکه در این قول خدای تعالی
که خذ من اموالهم صدقة اراده نموده است از صدقه قدر مخصوص از مال را وصدقه حقیقت در آن قدر است پس
اراده نموده است از لفظ صدقه مگر معنی را که صدقه حقیقت در او وموضوع از برای اوست وهمچنین هر گاه بگوید
له عندی شیء پس استعمال نموده است لفظی را که بحسب وضع لغت مجمل است مگر در موضوع له خود واینچنین نیست
استعمال کننده لفظ عام با اراده خصوص چه مراد او از لفظ عام غیر موضوع له است بدون دلیلی وقرینه بر اراده مخصوص آ[ن]

---

اقامت شده پس جایز نیست الثانی ان جواز التأخیر یقتضی ان یکون المخاطب قد دلّ علی الشیء بخلاف ما هو به لانّ
لفظ تا الثالث دلیل ثانی سید رضی الله عنه بر عدم جواز تأخیر بیان عام مخصوص از وقت خطاب اینست که جواز تأخیر او
مقتضی اینست که مخاطب بکسر طا یعنی متکلم دلالت نموده باشد مخاطب را بر چیزی بخلاف واقع آن چیز یعنی تکلم نماید

الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبيّن له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نفس مذهب اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مما انا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب امّا عن

---

بلفظی که دلالت کند بر معنی که صحیح نباشد قصد متکلم بمعنی از آن لفظ زیرا که لفظ عام با عدم قرینه خصوص مقتضی استغراق وعموم است پس هرگاه خطاب بآن لفظ واقع شود بدون قرینه خصوص خالی از این نیست که مطلب متکلم دلالت این لفظ است بر خصوص واین مقتضی اینست که مقصود او دلالت لفظ باشد بر معنی که این لفظ اصلا دلالت بر او ندارد یا مطلب او دلالت این لفظ است بر عموم پس لازم می آید که این لفظ دلالت کند بر خلاف مراد او چه مفروض اینست که مراد او این عام خصوص است پس چگونه صحیح خواهد بود دلالت نمودن بر خصوص بلفظ عام بی مقارنت قرینه خصوص واگر کسی گوید که این لفظ پیش از وقت حاجت نزد دلالت بر عموم دارد ونیز ~~عموم~~ خصوص ودر وقت حاجت مستقر وثابت میشود دلالت او بر یکی از این دو معنی بسبب ظهور مخصص علم او جواب میگوئیم که حضور وقت حاجت تاثیری در دلالت لفظ ندارد پس اگر لفظ دلالت کند بر عموم در وقت حاجت دلالت خواهد کرد مگر بواسطه چیزی که راجع بلفظ باشد که آن عبارت از وضع لفظ است از برای عموم واین وضع که علت دلالت است پیش از وقت حاجت نیز هست پس بایدکه پیش از وقت حاجت نیز دلالت بر عموم داشته باشد واین خلاف مراد متکلم است با اینکه وقت حاجت معتبر نیست مگر در قولی که متضمن تکلیفی بوده باشد واما قولیکه مشتمل بر تکلیفی نباشد چون اخبار وباقی انواع کلام چون امریکه مقصود از و تهدید بوده باشد وتمنی وترجی ونظایر اینها پس بر قول بجواز تاخیر بیان عام از وقت خطاب لازم می آید که جایز باشد تاخیر بیان مجاز چون امریکه مقصود از و تهدید بوده باشد وتمنی وترجی ونظایر اینها بعنوان خصوص در اینها از وقت خطاب بغیر آن وقت از زمانهای آینده دایما واین موجب اینست که استفاده از کلام برطرف شود چه هر لفظ عامیکه در خبر وارد شود مخاطب احتمال

بعضی از این اعتراض جواب گفته اند که در اخبار وقت خطاب بعینه وقت حاجت است زیرا که غرض از اخبار افهام معنی است بمخاطب بخلاف تکلیف که مقصود از او عمل است [illegible]

والجواب امّا عن الاوّل فبالنقض بالنسخ اوّلاً وتقريره انّ من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقّتاً بغاية تقتضي ارتفاعه حتّى انّه عدّ من الموقّت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الاجمال ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بدّ من كون اللفظ المنسوخ ظاهراً في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم انّ المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضاً كما حكيناه عن العلّامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فراراً من هذا المحذور ولكن السيّد ادّعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرّت اليه الاشارة وجعله وجهاً للردّ على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انّه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدّة الفعل

---

ميدهد كه مخصوص باشد و قرينه خصوص بعد از اين بدر از منه غير محصوره ظاهر شود پس او داخل در عموم و خصوص هيچ يك نميتواند بود در هيچ وقت از اوقات الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع تا

---

والجواب دليل ثالث سيد رضي الله عنه اينست كه خطاب موضوعست از براى افاده كسى كه مخاطب شود پس اگر لفظ عام را بشنود و تجويز كند كه مخصوص بوده باشد و بيان او بعد از اين ظاهر شود در ين حالت از ان لفظ معنى نمى‌فهمد نه عموم زيرا كه احتمال ميدهد كه مراد مخصوص باشد و بعد از اين قرينه ظاهر شود و نه خصوص زيرا كه قرينه او الحال نيست و محتمل است كه بر عموم خود باقى باشد پس وجود ان لفظ بمنزله عدم خواهد بود در عدم افاده و اگر كسى بگويد كه مخاطب باين خطاب اعتقاد عموم او ميكند بشرط انكه تخصيص نيايد پس اين خطاب فايده داده در جواب ميگوئيم كه چه فرق است ميان قول تو و ميان قول كسى كه ميگويد كه واجبست بر مخاطب اعتقاد خصوص او تا انكه دليلى بعد از اين بر خصوص بهم رسد زيرا كه چنانچه اعتقاد عموم مشروط است بعدم ظهور مخصص همچنين اعتقاد خصوص مشروطست بظهور مخصص و بعد از تعارض اين دو اعتقاد حرفى نميتوان گفت مگر انكه گفته شود كه واجبست بر مخاطب اعتقاد انكه اين عام محمول بر يكى از دو معنى است يا عموم و يا خصوص و انتظار وقت حاجت كشيدن او پس بعد از ان وقت يا اينست كه عام واگذاشته ميشود بحال خود و مخصص ظاهر نميشود پس اعتقاد عموم ميكند و يا اينكه قرينه بر خصوص ظاهر ميشود پس اعتقاد خصوص بهم ميرسانند و اين معنى بعينه صريح قول اصحاب وقف است در لفظ عام كه لازم آمده بر قايلين باينكه لفظ عام ظاهر در استغراق است يا قبح وجهى زيرا كه ايشان منكر

فرق ميان اين دليل و دليل ثانى اين است كه آن مبنى است بر آنكه لازم مى‌آيد كه متكلم دلالت كند مخاطب را در صورتى كه مراد او خصوص باشد چيزى را بوجه غير صحيح و اين دليل مبنى است بر آنكه لازم مى‌آيد كه مخاطب از خطاب چيزى نفهمد خواه مراد او عموم باشد يا خصوص منه

المامور به والوقت الّذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مراداً بالخطاب لانه اذا قال صلّوا و
اراد بذلك غاية معيّنة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد فى حال الخطاب فهو من فوايده ومراد الخطاب
به وهذا هو نصّ مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربى بالزنجية
فان قالوا اليس يجب ان يبيّن فى حال الخطاب كلّ مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا فى الخطاب بالمجمل
مثل ذلك فان قالوا الا علمنا الى بيان مدّة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعل وانّما
يحتاج فى هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكلّ ما تعتمدون عليه فى تقبيحكم تاخير
البيان لانّكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علّة المكلّف فى الفعل فان كنتم
انّما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلّة والتمكّن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلّف فى
حال الخطاب غير قادر ولا متمكّن بالالات وذلك ابلغ فى رفع التمكّن من فقد العلم بصفة الفعل وانكان

و قطعه وفا بلند با اينكه او بحقيقت و ظاهر در عمومست و بسبب قوا يبجواز تاخير بيان عام لازم مى ايد كه قايل بجواز تاخير بيان قبيحه
باشد انچه مذكور شد جميع دلايلى است كه سيد رضى الله عنه احتجاج بانها نموده بر دعواى عدم جواز تاخير بيان علم و بعضى
بسيار نموده در تطبيق انها بر مدعى و ما انها را بعبارات و نقل نموديم غالبا از جهت اينكه ميخواستيم رعايت كنيم انچه مقصود
اوست از ين تطويل كه ان عبارت از زيادتى تطبيق دليل است بر مدعا و لفظ غالبا در عبارت مصنف اشاره است
باينكه بعضى از عبارات او را كه دخل در تقريب نداشته تغيير داده والجواب امّا عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا
وامّا ثانيا فبالحل و جواب اينكه ان دليل اول از دلايل ثلثه سيد رضى الله عنه بر عدم جواز تاخير بيان عام بدو نحو است
اول انجواب كه گفته شده بنقض به نسخ يعنى اگر ان دليل تمام باشد لازم ميايد كه تاخير بيان منسوخ نيز جايز نباشد چنانچه
تاخير بيان عام جايز نيست و حال انكه سيد رضى الله عنه تاخير بيان منسوخ را جايز بلكه واجب ميداند پس هر چه در
منسوخ جواب ميگوييد جواب ما نيز خواهد بود و تقرير نقض يعنى بيان اجراء دليل در نسخ اينكه شرط منسوخ چنانچه
سيد رضى الله عنه خود اعتراف نموده اينست كه موقت بوده باشد بغايتيكه مقتضى انقطاع حكم منسوخ در ان غايت بوده
باشد يعنى در منسوخ شرطست كه حكم بحسب ظاهر دايمى باشد هر چند كه مقصود شارع توقيت او باشد تا مدت مخصوص چه
اينكه سيد رضى الله عنه از جملهٔ موقت شمرده منسوخى را كه غايت او مجملا دانسته شده باشد در حال خطاب و تفصيل
تعيين وقت محتاج بدليل نقلى بوده باشد چون قول شارع صلّوا و دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم يعنى مداومت

نمایند چون فعل تا وقتی که منا بحکم را نسخ نمایم که از ین قول اجمالا معلوم میشود که این حکم تا وقتی ثابتست
دایما و تفصیل تعیین وقت محتاج بدلیل دیگر است و در این صورت لابد است که لفظ منسوخ ظاهر در دوام و استمرار
بوده باشد و بعد از نسخ معلوم میشود که مراد شارع خلاف این ظاهر یعنی توقیت او بوقت خاصی بوده پس استعمال
نموده لفظی را که حقیقت و ظاهر است در معنی در غیر ان حقیقت بدون انکه در وقت خطاب دلیلی بر مقصود او اقامت
نموده باشد پس اگر استعمال لفظ که ظاهر است در عموم در خصوص بدون قرینه جایز نباشد باعتبار انکه اراده معنی
حکیم از لفظی که ظاهر است در معنی غیر ان ظاهر بدون قرینه قبیح است چنانچه سید رضی الله عنه دعوا میفرمود
لازم می اید که در منسوخ نیز قبیح باشد مهمان تعلیل را از این جهت که دلیل عام در منسوخ نیز جاریست بعضی از
قایلین بعدم جواز تاخیر بیان عام قایل شده اند بجریان عدم جواز تاخیر بیان در نسخ نیز چنانچه علامه
رحمه الله نقل نمودیم که او واجب میدانند اقتران بیان اجمالی را بمنسوخ از جهت فرار از ین نقض لیکن سید
رضی الله عنه دعوای اجماع نموده بر انکه اقتران بیان منسوخ باو واجب نیست چنانچه پیشتر اشاره باین معنی شد
و جواز تاخیر بیان نسخ را نقض نموده بر کسی که منع نموده جواز تاخیر بیان مجمل را و فرموده که اجماع امامیه است
رضوان الله علیهم بر انکه از خطاب تعالی نکوست تاخیر بیان مدت فعل مامور به و وقتی که مامور به بعد از ان وقت
منسوخ خواهد شد از وقت خطاب اگرچه ایهام او از خطاب توقیت است نه دوام زیرا که هرگاه بفرماید که نماز کنید
و مراد او وجوب نماز تا وقتی معین باشد پس متمنی بوده وجوب تا بان وقت بدون تجاوز از او مراد او خواهد بود
در حال خطاب و این توقیت از جمله فواید خطاب مراد خطاب کننده باین خطاب است و این صریح مذهب قایلین
بجواز تاخیر بیان مجمل است و این خطاب نزد هیچکس نیز از خطاب باعربیه بلغت زنگی نیست پس اگر ایشان در دفع
نقض گویند که واجب نیست که بیان شود در حال خطاب هرچه مقصود متکلم است از خطاب او از این جهت تاخیر
بیان منسوخ از وقت خطاب جایز است جواب میگوئیم که راست میگوئید که واجب نیست بیان فواید کلام جمیعا در
حال خطاب پس باید که مثل این را در خطاب مجمل نیز قبول کنید پس اگر ایشان از جهت فرق میان منسوخ و مجمل
گویند که در حال خطاب احتیاج بیبیان مدت نسخ و غایت عبادت نیست زیرا که این بیان چیزیست که واجب نیست بر
مکلف فعل او و باین خطاب احتیاج نیست در حال خطاب مگر بیبیان صفت فعلی که بر مکلف است باو واجبست
چنانچه بیان در مجمل میان صفت فعل واجبست و حاصل انکه فرق میان منسوخ و مجمل اینست که در خطاب بمنسوخ انچه

و سید رضی الله عنه از این قایل شده که این نقض را او نیز که تجویز نمی نماید تاخیر بیان مجمل را وارد است منه

كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب الى ان المخاطب لا بدّ ان يكون له طريق الى العلم
بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدّة الفعل وغايته لانّها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقائم
بنظير من يجوّز تاخير بيان المجمل لانّه يذهب الى انّه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض
وقد اجزتم مثله فالرّجوع الى ازاحة العلّة نقض منكم لهذا الاعتبار كلّه هذه عبارته بعينها وانّما
نقلناها بطولها لتضمّنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعتمد عليه هيهنا كلامه وننقض لسند الا
بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تشبيه التقرير فانّ مواضع الامتناز على تواردها الا
يكاد يخفى على المتامّل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محلّ النّزاع وامّا ثانيا فبالحلّ وتحقيقه انّه
لا ريب في افتقار استعمال اللّفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وانّ ذلك هو تاثير بين الحقيقة
والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة وامّا تاخيرها عن وقت التكلّم الى وقت الحاجة فلم

---

واجبست بر مكلف يعني فعل ماموربه از نفس خطاب معلوم هست ومجهول چيزي نيست كه دخل بفعل مكلف بحال ندارد
پس انچه متعلق تكليفست معلوم مكلف خواهد بود واو را عذري در تركش نيست پس بيان او در حال خطاب
لازم نيست بخلاف مجمل كه مكلف به بنفس اين خطاب معلوم مكلف نيست وتا او معلوم نشود مكلف قادر براو نخواهد بود
واو را عذري در تركش خواهد بود پس بيان او درين حال واجب خواهد بود تا اينكه او را عذري در ترك اين
اين فعل نماند جواب ميگوييم كه اين حرف باطل ميكند هر چيزي را كه شما اعتماد برانها مينموديد در قبيح شمردن
تاخير بيان زيرا كه شما واجب ميدانستيد بيان مجمل را بسبب چيزي كه راجع بنفس خطاب ميشد كه عبارت از حسن
خطابيست كه با بيان بوده باشد وقبح خطابيست كه بدون بيان بوده باشد وازين وجه فرق معلوم ميشود كه
اعتماد نموده باشيد در وجوب اقتران بيان بمجمل بازالهٔ عذر مكلف در ترك فعل كه اين عبارتست از تمكن وقدرت
او است بر فعلي كه موقوف بر بيان است زيرا كه با عدم بيان فعل معلوم نيست وبدون علم بفعل قادر بر
او نيست پس اگر شما در واقع در عدم جواز تاخير بيان مجمل اعتماد مينماييد بر امري كه راجع ميشود بازالهٔ عذر
مكلف در ترك فعل پس اين اعتراض بر شما وارد نخواهد بود كه تجويز ميكنيد كه مكلف در حال خطاب قادر
بر فعل نبوده باشد ومتمكن از اتيان او نيز نباشد واين در دفع تمكن زياده است از علم نداشتن او بصفت
فعل واگر تجويز نموديد شما تاخير بيان را در مجمل بواسطه چيزي كه راجع شود بحسن خطاب باينكه بر مخاطب لازم

فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع فقليل او ما يتخيّل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا
عقلا فمدفوع بانّ الاغراء انّما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوّز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على
ثبوت منع التأخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه انّ اللفظ مع فوات
وقت القرينة وتجرّده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلّك على هذا انّه لا نزاع في جواز تأخير القرينة عن
وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا وبه تعقيب الجمل المتعدّدة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلّم القرينة على ارادة العود الى الكلّ كما مرّ تحقيقه ولو كان مجرّد النطق
باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظنّ في موضع النزاع اعني الاغرا
بالجهل انّا ما على انّهم قد حكموا بجواز اسماع العامّ المخصوص بادلّة العقل وان لم يعلم السامع انّ العقل
يدلّ على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن واحد جوّز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم

---

است که او را ماه علم بجمیع فواید کلام بوده باشد حیث ان منقض میشود بیان مدت فعل وغایت او و نیز آنکه این
نیز از جمله مقصود و فایده خطاب است پس باید که در حال خطاب معلوم مخاطب باشد و حال آنکه شما تجویز مینمایید
تاخیر بیان او را و قایل شده اید بجواز تاخیر بیان مدت بنظر قول کسیکه تجویز میکند تاخیر بیان مجمل واز برا
که او نیز قابلیت دارد باینکه از خطاب بجهل بعضی از فواید او فهمیده میشود دون بعضی و حال آنکه شما تجویز نمودید اهل
مثل این را پس رجوع نمودن مدعی عدم جواز تاخیر بیان مجمل با زاحة علت مکلف موجب اینکه برهم زده باشد
اعتبار رجوع بجنس خطاب را و تا اینجا بعینه عبارت سید رضی الله عنه بود که با این طول او را نقل نمودیم باعتبار
آنکه متضمن تحقیق انفعام است نسبت بامور یکه نافع است از برای مطلب او و چیزها اینکه ضرر دارد با و وما
برمیگردانیم بر سید رضی الله عنه کلام او را و برهم میزنیم استدلال او را بر عدم جواز تاخیر بیان ظاهر با نچه
او دلیل خصم خود را بر عدم جواز تاخیر بیان مجمل برهم زده بعینه و احتیاج نیست باینکه اعاده تقریر نقض نماییم
زیرا که مواضع امتیاز میان نقض سید رضی الله عنه بر خصم خود و نقض ما بر سید رضی الله عنه باینکه کم
است پوشیده نیست بر متامل طریقه تنبیه این مواضع و اجراء نقض بر وجهی که منطبق شود با محل نزاع که تاخیر
بیان ظاهر است و ملخص نقض ما بر سید رضی الله عنه اینکه شما که تجویز نمی نمایید تاخیر بیان ظاهر را بسبب قباحت
تکلم بکلامی که ظاهر در معنی بوده باشد و اراده غیر ظاهر بوده باشد بدون قرینه چه میگویید در نسخ که او

وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان
ماذكرنا من التوجيه للمنع ههنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة
ح يحمله على الحقيقة كما ظن ولبث مراتبة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على
الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز بعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها
فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك
توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير
بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوزتم ان
يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب
ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل و

---

نيز ظاهر در دوام است ومراد از توقيت است بدون قرينه در حال خطاب هرچه شما در نسخ گوييد ما در ظاهر في
گوييم پس اگر شما گوييد كه لازم نيست كه جميع فوايد كلام در حال خطاب معلوم شود واز اينجهت تاخير بيان نسخ
جايز است جواب ميگوييم كه راست ميگوييد لكن در ظاهر نيز اين را بجهت كه قايل شويد واگر شما از جهت فرق
ميان نسخ وظاهر گوييد كه مامور به در منسوخ از اصل خطاب معلوم است بجميع ذات وصفت وانچه مجهول است كه
عبارت از مدت وجوب او ست چيزي نيست كه بر مكلف فعل او باين خطاب لازم نيست پس مكلف بدون بيان قادر
است بر انچه بسبب اين خطاب بر او واجب شده بخلاف ظاهر كه مكلف به در او معلوم نيست وتا او معلوم نباشد
مكلف قادر بر او نخواهد بود از اين جهة تاخير بيان مدت منسوخ جايز است وتاخير بيان ظاهر جايز نيست
جواب ميگوييم كه اين فرق بر هم ميزند انچه اولا او را علت عدم جواز تاخير بيان ظاهر قرار داده بوديد كه ان
عبارت از قباحت چنين خطاب بسبب جهل حال علت را قدرت مكلف بر فعل وازاله عذر او در ترك فعل كرده ايد
پس اگر شما مدد واقع در عدم جواز تاخير بيان ظاهر اعتماد بر اين وجه ميكرديد اين بحث بر شما وارد است كه
شما تجويز ميكرديد كه مكلف در حال خطاب قادر بر فعل والا ان فعل نبوده باشد واين ظاهر است كه زياده از
عدم علم او ست بصفت فعل واگر مدد واقع در اين مطلب اعتماد بر دليل اول يعني حسن خطاب با بيان وقبح خطاب
بي بيان ميكرديد نقض بنسخ بر شما وارد است چه در منسوخ شما نيز قايليد بجواز تاخير بيان او واين خطاب را

ويعتقد في الجملة انه تمثيل بما يبيّن له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوّز تاخير البيان فاذا
قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب في الاصول ببيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك
اذا اخّر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بدّ من زمان يرجع فيه اليها ليعلم
المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلّف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على
طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانّما يصحّ ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه
خاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوّز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين
طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان
مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بدّ منه ولا يمكن
ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر

---

قبيح نميدانند پس هرچه شما در منسوخ ميگوييد ما در ظاهر ميگوييم واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب
في افتقار استعمال تا ومن هذا التحقيق وثانيا جواب از دليل اول سيد رضي الله عنه كفته شد بطريق حل و
رفع شبهه او نه بطريق نقض و معارضه و تحقيق اين جواب آنكه شكي نيست در آنكه استعمال لفظ در غير معني موضوع
له محتاج بقرينه است و در آنكه فرق ميان حقيقت و مجاز همين است كه استعمال لفظ در معني حقيقي محتاج بقرينه
نيست بخلاف استعمال او در معني مجازي و در اين نيز شكي نيست كه تاخير قرينه از وقت حاجت جايز نيست واما تاخير
او از وقت تكلم تا وقت حاجت پس دليلي بر عدم جواز او از جانب واضع منقول نيست مطلقا سيد مجمل چند نظائر
وملخص اين كلام منع ان قول سيد رضي الله عنه كه ميفرمود كه جايز نيست حكيم را خطاب بلفظي كه مراد او غير ظاهر
بوده باشد بدون قرينه در حال خطاب و تحقيق اين منع اينست كه اگر مراد شما عدم جواز تاخير است از وقت حاجت
پس اين مسلم است ليكن محل نزاع نيست و اگر مراد شما عدم جواز تاخير است از وقت خطاب تا وقت حاجت پس اين
مقدمه ممنوعست و چون او جهة اثبات اين مقدمه دعوي نموده بود قباحت اين خطاب را و علتي كه منصوص است
از براي اين قباحت مخصوص است در اغراء مخاطب بر جهل مص سره متعرض رفع آن شده و فرموده كه آنچه بعضي
توهم نموده اند كه تاخير بيان ظاهر مستلزم تحريص مخاطبست بر جهالت باعتبار آنكه سامع هرگاه لفظي را كه ظاهر در معني
است بشنود بدون قرينه بر اراده خلاف ظاهر او را حمل بر ظاهر خود مينمايد كه مقصود نيست پس متكلم او را ترغيب

الی تأمّل الاصول هذا کلامه ولیت شعری کیف غفل عن ورود مثل ذلک علیه فیقال لم لا یجوز
اسماع العامّ المخصوص من دون اسماع مخصّصه لکنّه یکون موجوداً فی الاصول والمخاطب به مکلّفاً
بالرّجوع الیها فالّذی یجب ان یفهمه المکلّف من العامّ قبل ان یعثر علی المخصّص فی الاصول فان
قلت یتوقّف علی اعتقاد احد الامرین بعینه ویعتقد انّه یشمل العموم ان لم یظهر له المخصّص قلنا
ما الفرق بین هذا وبین ما قلناه من جواز تأخیر البیان فان قلت الفرق بینهما وجود القرینة وتمکّنه
من الرّجوع الیها هناک وانتفاء الامرین فی موضع النّزاع قلنا القرینة وان کانت موجودة لکنّ العلم بها
موقوف علی زمان یرجع فیه الیها ففی ذلک الزّمان هو مخاطب بلفظ لحقیقة لم یردها المخاطب من
غیر دلالة علی انّه متجوّز وهو الّذی نفیت الاشکال عن قبحه فان قلت هذا الزّمان مستثنی من البین وانّما

---

حمل نموده خواهد بود [illegible] عدم ذکر قرینه قبیح خواهد بود عقلا آن توهم مدفوعست
بانکه این اغرا و تحریص بر جهالت حاصل نمیشود مگر در صورتیکه احتمال تجوّز نبوده باشد وانتفاء احتمال تجوّز
پیش از وقت حاجت موقوفست بر اینکه ثابت شده باشد عدم جواز تأخیر قرینه مطلقا یعنی در محل وظاهر و ممنوع
ومفروض اینست که این ثابت نیست و آنچه گفته اند که اصل در کلام حقیقتست این معنی دارد که لفظ در وقت
احتیاج بقرینه هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی بوده باشد محمول بر حقیقتست و این معنی ندارد که لفظی هرگاه مجرد
از قرینه معنی مجازی باشد مطلقا خواه در وقت حاجت و خواه پیش از وقت حاجت محمول بر حقیقتست تا آنکه
ترغیب بر جهالت لازم آید و دلیل بر این اینست که نزاعی نیست در جواز تأخیر قرینه از وقت تلفظ بمجاز بحیثیتی که
آن لفظ مجازی با این قرینه از وحدت عرفی بدر نرود و نبود و از انجمله است ذکر استثنا یا مانند او از متعلقات کلام
در عقب چند جمله که معطوف بر یکدیگر بوده باشد هرگاه متکلم اقامت قرینه نماید بر رجوع او بهر یک از جملهای
متعدده چنانچه پیشتر تحقیق او گذشت و اگر مجرد تکلم بلفظ مقتضی صرف لفظ باشد بمعنی حقیقی لازم می آید که
تأخیر قرینه از وقت تلفظ بمجاز و تعقیب جملهای متعدده باستثنای عاید بجمیع جایز نباشد زیرا که این تأخیر و این
تعقیب مستلزم محذوریست که در محل نزاع یعنی تأخیر بیان توهم نموده بودند و آن عبارتست از ترغیب مخاطب بجهالت
اگرچه این ترغیب در زمان قلیلی باشد با آنکه ایشان حکم نموده اند بجواز شنوانیدن عامیکه مخصوص بوده باشد بی

دلایل عقلیه هر چند سامع علم نداشته باشد باینکه عقل دلالت میکند بتخصیص و نشنوانند باو مخصص اصلا نه
در وقت خطاب و نه تا وقت حاجت[۲] بلکه او را حواله کنند بتامل در دلایل عقلیه او و در این جواز خلافی از هیچکس
نقل ننموده و اکثر محققین چون سید و محقق و علامه رضی الله عنهم و غیر ایشان از محققین عامه تجویز نموده
اند شنوانیدن عامی را که مخصوص بوده باشد بسبب دلایل نقلیه بدون شنوانیدن مخصص او را بسامع اصلا نه
در حال خطاب و نه تا وقت حاجت و نه در وقت حاجت بلکه حواله نماید مخاطب را در معرفت مخصص تتبع دلایل
نقلیست با اینکه ان دلیلیکه سید رضی الله عنه ذکر نموده از برای عدم جواز تاخیر بیان ظاهر اگر تمام شود مقتضی
اینست که در اینجا نیز جایز نباشد زیرا که سامع هرگاه عام مجرد از قرینه را بشنود حمل مینماید او را بر حقیقت چنانچه
ایشان توهم نموده بودند و حال انکه عموم مراد متکلم نیست پس ترغیب سامع بر جهالت لازم خواهد امد پس اگر
ایشان جواب گویند که در عام مخصوص بدلیل عقلی یا نقلی جایز نیست حمل بر حقیقت مگر بعد از تفحص از مخصص
که قرینه مجاز است و بعد از فرض وجود قرینه لابد است که سامع مطلع بر او شود پس حکم خواهد نمود بمقتضای
مخصص و ترغیب بجهالت لازم نخواهد امد جواب میگوئیم که در محل نزاع یعنی تاخیر بیان ظاهر نیز جایز نیست سامع
را حمل این لفظ بر هیچ معنی نه بر ظاهر و نه بر غیر ظاهر تا انکه وقت حاجت حاضر شود و در انوقت قرینه خلاف
ظاهر ظاهر خواهد شد و مکلف بر او مطلع خواهد شد و عمل بمقتضای او خواهد نمود و عجب است از سید رضی الله عنه که
اعتراض نموده است بر مانعین جواز تاخیر بیان مجمل بمثل این اعتراض و بنا فهمیده است که بر او که قایلست بعدم جواز تاخیر
بیان ظاهر نظیر این اعتراض وارد است چه او گفته که اعتراض نموده که بر مانعین جواز تاخیر بیان مجمل وارد است
اینست که با ایشان گفته شود که هرگاه شما تجویز مینمایید که شارع خطاب نماید بلفظ مجملی که بیان او در کتب اصول
شریعت بوده باشد و تکلیف نماید مخاطب را برجوع باصول تا انکه بفهمد مراد او را از این مجمل پس چه چیز واجبست اعتقاد
نماید این مخاطب از وقت خطاب تا وقتیکه از اصول مقصود متکلم معلوم شود پس اگر ایشان قایل شوند باینکه مخاطب
را لازم است توقف نمودن از اعتقاد تفصیلی و بر او لازم است که مجملا اعتقاد داشته باشد بامتثال انچه از اصول بر او
ظاهر شود جواب میگوئیم که چه فرق است میان این قول و قول کسی که تجویز مینماید تاخیر بیان مجمل را پس اگر ایشان
گویند که فرق اینست که هرگاه سامع مخاطب شود بخطاب مجملی که در اصول بیان او بوده باشد پس او قادر بر رجوع باصول
و معرفت مقصود خواهد بود بخلاف صورت تاخیر بیان مجمل از وقت خطاب که در این صورت سامع قادر بر تحصیل معرفت

[۲] و نه در وقت حاجت صح

مقصود

وانّما يستقبح الخلوّ عن الدّلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النّزاع ويبقى الكلام على ما ادّعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثّلثة فانتقل عنه عليه لانّا نمنع دلالة العرف على القبح في الكلّ نعم هي في غير محلّ النّزاع موجودة ومجرّد الاشتراك فيه مفهوم التجوّز لا يقتضي التّسوية في جميع الاحكام وامّا الوجوه الّتي استشهد بها فلا دلالة فيها لانّ وقت الحاجة في الوجه الاوّل وهي الانزجار عن الفعل للنهي عليه مقارن للخطاب فلا بدّ من اقترانه به وايضا فحقيقة التّهديد عرفا انّما يحصل مع مقارنة قرينة اللّفظ فالقبح النّاشي من تاخير القرينة ح انّما هو باعتبار عدم تحقّق مسمّى التّهديد المطلوب بحصوله لا بمجرّد كونه تاخيرا والوجه الثّاني انّ المفروض وقت الحاجة فيه متاخّرا عن وقت الخطاب فمنعنا قبح التّاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلّمناه ولا يجديه والوجه الثّالث ليس من محلّ النّزاع في شيء لانّه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصوّر التّاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب في قضاء العرف

---

مقصود از نبست جواب ميكوئيم كه هر گاه بيان مجمل در اصول بوده باشد اگرچه قادر است بر تحصيل معرفت مقصود ليكن ناچار است از زمانى كه در ان زمان رجوع كند باصول از براى معرفت مقصود و سامع در ين زمان خواه زمان قليلى و خواه زمان بسيار مكلف است باين فعل و مامور است باعتقاد وجوب اين فعل و عزم بر اداء اين فعل مجمل بدون قدرت بر معرفت مقصود در ين زمان و او را ممكن معرفت مقصود مگر بعد از ين زمان پس حال سامع در ين وقت بعينه حال مخاطب است بخطابى كه الحال قادر بر معرفت مقصود از و نيست و اين بعينه قول كسى است كه تجويز نموده تاخير بيان مجمل را از وقت خطاب تا وقت حاجت چه او نيز ميگويد كه بر سامع لازم است اعتقاد اجمالى بوجوب امتثال انچه در وقت حاجت بر او ظاهر شود اگرچه الحال قادر بر معرفت مقصود از و تفصيلا نيست و در ين حكم فرقى نيست ميان زمان بسيار و زمان كم با اينكه ميتوان گفت كه گاه باشد كه زمان تاخير بيان كوتاه تر باشد از زمان رجوع باصول پس اگر ايشان در فرق ميان زمان تاخير بيان و زمان رجوع باصول گويند كه اين زمان كه شما اشاره باو نموديد يعنى زمان رجوع باصول ممكن نيست رفع او با اينكه عدم فهم مقصود در او ضرورى نيست و رفع او ممكن نيست بخلاف زمان تاخير بيان كه جهل بمقصود در او ضرورى نيست زيرا كه رفع جهالت ممكن است بمقارنه بيان با خطاب جواب ميگوئيم كه چنين نيست كه زمان رجوع باصول از قبيل زمان مهلت نظر بوده باشد زيرا كه زمان مهلت نظر چاره از و نيست در فهميدن مقصود و ممكن نيست معرفت كما ينبغى در كمتر از ين زمان و چنين نيست كه زمان رجوع

ضرورى

حاصل فرق اينست كه چون سامع را در زمان رجوع باصول احتمالات معرفت مقصود بسيار حاصل كه عاجز او شود در اين مدت بعضى ممكن نيست از قبيل زمان مهلت نظر در نظر اينست كه سامع را بعد از شنيدن كلام نظر مى ضرورى از زمان كه محتاج به تامل و وقت ادراك ممكن نيست خلاف را ز ... تاخير بيان تا وقت حاجت كه رفع جهالت سامع در اين زمان ممكن است بسبب اقتران بيان با خطاب منه

مراد از زمان مهلت نظر زمانيست كه سامع در آن زمان تامل نمايد بر معنا بدون مطالعه از براى فهميدن معنى كلام است كه بدون اين زمان فهميدن مقصود ممكن نيست منه

ضروری باشد و هرگاه بیان در جه رجوع باصول باشد معرفت مقصود بدون او ممکن نباشد زیراکه خدا تعالی
قادر است بر مقارن کردانیدن بیان را بالخطاب پس احتیاج بزمان رجوع باصول نخواهد بود بخلاف زمان مهلت
نظر که عادت الله تعالی جاری شده که معرفت مطالب نظریه بدون تامل و نظر از برای کسی بهم رسد این کلام سید رضی
الله عنه و میدانیم که چرا او غافل شده از ورود مثل این اعتراض برا و که قایل نیست بجواز تاخیر بیان عام پس میتوان
گفت باو که هرگاه شما تجویز مینمایید شنوانیدن عام مخصوص را بمکلف بدون شنوانیدن مخصصی که موجود است
در اصول مخاطب باین عام مکلف است برجوع باصول پس چیز واجبست بر مکلف که بفهمد و او را از این عام پیش
از اطلاع بر مخصص در اصول پس اگر میگویی که توقف مینماید از اعتقاد عموم و خصوص پس بر او لازمست اعتقاد بوجوب
امتثال عموم اگر مخصص ظاهر نشود میگوییم که چه فرقست میان این و میان آنچه ما گفتیم از جواز تاخیر بیان مطلقا
چه ما نیز میگوییم واجبست بر مکلف توقف از اعتقاد ظاهر و غیر ظاهر تا وقت حاجت و واجبست بر او اعتقاد بوجوب
امتثال ظاهر اگر بعد وقت حاجت قرینه خلاف ظاهر ظاهر نشود پس اگر تو گویی که فرق میان اسماع عام مخصوص
بدون مخصص و میان خطاب بظاهر بدون قرینه غیر ظاهر اینست که در اول قرینه خصوص در اصول موجود است و
او قادر است بر رجوع باصول و در محل نزاع یعنی صورت تاخیر بیان ظاهر بوده منتفی است یعنی نه قرینه بر او الحال
موجود باشد و نه او قادر است بر رجوع باو جواب میگوییم که وجود قرینه موجب فرق نیست زیرا که اگرچه قرینه در
اصول موجود است لیکن علم سامع باو موقوفست بر زمانیکه در آن زمان رجوع نماید باصول پس مکلف در این
زمان مخاطبست بلفظی که حقیقتی دارد که مراد متکلم بآن خطاب نیست بلکه اراده نموده از و معنی مجازی بدون
دلیل و قرینه بر اینکه او را بر معنی مجازی اطلاق نموده و تو نفی اشکال از قبحت چنین خطابی نموده در تفریع
بر جواز تاخیر بیان مجمل پس چرا در عدم جواز تاخیر بیان ظاهر متمسک میشوی بقبحت چنین خطابی پس اگر تو
گویی که زمان رجوع باصول مستثنی است از زمانیکه تاخیر بیان در او جایز نیست باعتبار اینکه مثل زمان مهلت
نظر است در اینکه ضرورتست و قبیح نیست خالی بودن کلام از قرینه خصوص مگر در مابعد این زمان جواب میگوییم
که پس تو قبول کن مثل این را در محل نزاع یعنی تاخیر بیان ظاهر نیز مستثنی از آن و حاصل آنکه هیچ فرقی میان این دو
زمان نیست پس حکم باینکه یکی مثل زمان مهلت نظر ضرورتست و دیگری نه بی وجه است و باین تحقیق مذکور دفع شد
آنچه سید رضی الله عنه در این دلیل دعوا نموده بود از عدم جواز تکلم نمودن حکیم بلفظ ظاهری که مراد از و غیر ظاهر

بوده باشد بدون قرینه و باقی می ماند حرف ما بر آنچه او دعوا مینمود از دلالت عرف بر قباحت تاخیر قرینه
غیر ظاهر از حال خطاب مطلقا یعنی در هر خطابی که مراد از خلاف ظاهر بوده باشد حتی در عام در حالتیکه
استشهاد نموده بود بان وجوه ثلثه مذکوره آنجا که فرموده بود که دلیل بر قباحت تاخیر بیان اینستکه قبیح است
که حکیمی از ما بنده بکری بگوید افعل کذا و مراد او تهدید باشد یا بگوید اقتل زیدا و مراد او ضرب شدید باشد
یا بگوید رایت حمارا و مراد او رجل بلید باشد بدون قرینهٔ این معانی و اعتراض بر او در این دعوی و ادله
باین طریق که گفته میشود که قبول نداریم دلالت عرف را بر قباحت تاخیر قرینه از وقت خطاب در هر لفظی
که مراد از خلاف ظاهر باشد بلی این قباحت در غیر محل نزاع یعنی در امثلهٔ ثلثهٔ مذکوره موجود است و مجرد
اشتراک محل نزاع یعنی لفظی که در خلاف ظاهر مستعمل باشد با این امثلهٔ ثلثه در مجاز بودن مقتضی این
نیست که در جمیع احکام مساوی باشند با یکدیگر زیرا که جایز است که در احکام مختلف بوده باشند باعتبار تنجیز عدم
تنجیز یعنی چون این سه مثال وقت حاجتی ندارند موخر از خطاب چنانکه دانسته خواهد شد پس باین اعتبار
تاخیر قرینه تجوز در اینها قبیح است عرفا بخلاف محل نزاع که او را وقت حاجت موخر از وقت خطاب نیست پس
عرفا تاخیر بیان در او قبیح نیست و اما امثلهٔ ثلثه که او استشهاد آورده بود از برای قباحت تاخیر بیان در محل
نزاع پس اینها دلالت برین مطلب ندارند اصلا زیرا که وقت حاجت در وجه اول یعنی افعل کذا در حالتیکه مراد
از و تهدید باشد مقارنست با وقت خطاب و آن وقتی است که مقصود متکلم باز ایستادن مخاطبست در ان
وقت از فعلیکه تهدید بر او مطلوبست و چون وقت حاجت بعینه وقت خطابست واجبست اقتران بیان با
خطاب و تاخیر او عرفا قبیح است و دیگر آنکه حقیقت تهدید بحسب عرف حاصل نمیشود مگر با مقارنهٔ قرینهٔ
او باللفظ پس قباحتی که ناشی میشود از تاخیر قرینه درین وجه باعتبار اینست که تهدید که مقصود حصول اوست
با تاخیر قرینه حاصل نمیشود و باعتبار مجرد تاخیر قرینه نیست تا آنکه لازم آید که مجرد تاخیر بیان در محل نزاع قبیح
باشد و وجه ثانی یعنی اقتل زیدا با ارادهٔ ضرب شدید اگر فرض کنیم که وقت حاجت یعنی وقت ضرب در او
موخر بوده باشد از وقت خطاب قبول نداریم قباحت تاخیر قرینه او را از وقت خطاب و اگر فرض کنیم که وقت
حاجت مقارن خطاب بوده باشد قبول داریم قباحت تاخیر قرینه را لیکن نفعی بمستدل رضی الله عنه ندارد چه
چه ازین لازم نمی آید که در محل نزاع تاخیر بیان قبیح باشد زیرا که وقت حاجت در او موخر است از وقت خطاب

العرف بذلك فيهما ظاهر ايضاً مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد فيهما حال العدول عن
موضوعهما جعلها كذباً على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد حمل على الشئ بخلاف
ما هو له قوله لان لفظ العموم مع تجرده آه قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه
وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى وان كان مما بينه وبين وقت الحاجة فسلم ولا ينفعكم هو قوله
فاذا خاطب بمطلق لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص آه قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص
بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع
فلا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة التجرد لعدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راساً انتهى العلوم

و وجه ثالث یعنی دلیل سوم را از محل نزاع نیست اصلا زیرا که او از قبیل خبر است و بعد از وقت حاجت نیست که
توان تاخیر آن فرض نمود پس از ین جهت واجبست اقتران قرینه در او بلخطاب و وجه دیگر آنکه برای وجوب
اقتران بیان اخبار با خطاب آنکه حکم عرف بوجوب اقتران قرینه مجاز در اخبار ظاهر است با آنکه مجرد بودن
اخبار از قرینه مقصوده در حالتیکه متکلم عدول نموده باشد از موضوع له بمعنی مجازی باعث این میشود که این
خبرها کاذب بوده باشند چنانچه تحقیق نموده اند محققین در تفسیر کذب بانکه گفته اند کذب عبارتست از عدم
مطابقه خبر با واقع و قباحت کذب معلومست بالبدیهه و باید دانست که کذب را دو تفسیر دیگر هست یکی عدم
مطابقه خبر با اعتقاد مخبر که مطابق واقع بوده باشد چنانکه مشرکی گوید که این خبر هر چند مطابق واقع است لیکن
کاذبست بر این تفسیر زیرا که مطابق اعتقاد متکلم نیست و این قول نظام است و دیگری عدم مطابقه خبر با هر یک
از واقع و اعتقاد هر دو و این قول جاحظ است و صدق مقابل کذبست پس او را نیز سه تفسیر است یکی مطابقه خبر
با واقع دوم مطابقه خبر با اعتقاد سیوم مطابقه خبر او با واقع و اعتقاد هر دو و بر تفسیر اخیر واسطه میان صدق
و کذب خواهد بود زیرا که چیزیکه مطابق واقع تنها یا اعتقاد تنها باشد نه صادق و نه کاذب و مقصود ازین
که بنا بر مذهب حق کذب خبر لازم می آید بواسطه اشعار بانکه بر مذهب دیگر کذب او لازم نمی آید هر چند
مجرد از قرینه معنی مجازی باشد چه بر قول ثانی خبر کاذب نیست بلکه صادق است باعتبار آنکه مطابق اعتقاد متکلم
است که مطابق واقع نباشد و بر قول اخیر واسطه است میان صدق و کذب زیرا که مطابق اعتقاد تنها است نه واقع

المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرّده على المعنى المجازى قوله لحضور زمان الحاجة ليس يؤثّر فى دلالة
اللفظ أه قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انّه ينقطع به احتمال عروض التجوّز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم
يكن قد وجدت القرينة والّا فعلى المجاز واىّ بُعدٍ فى هذا التاثير وانتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لانكم
تجوّزون التجوّز ما دام المتكلّم مشغولاً بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتّجه للسامع الحكم بارادة شىء من
اللفظ وعند انتهائه يتبيّن الحال امّا بنصب القرينة فالمجاز وامّا بعدمها فالحقيقة فعلم انّ الدلالة
عندنا وعندكم انّما تستقرّ بعد مضىّ زمان واختلافه بالطّول والقصر لا يجوّز انكار اصل التاثير و
بهذا يتّضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوّز
قبله وعدمه بعده كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجىء الاحتمال المنافى لقيام الدلالة من قبل وينتفى
فيه ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثانى فانا لا نسلّم انه بالتاخير يكون قد دلّ على الشىء بخلاف ما هو
نا واما الجواب الثالث وازين تحقيق كه مذكور شد درحل مذكور ظاهر ميشود جواب از دليل ثانى سيّد رضى
الله عنه بر عدم جواز تاخير بيان ظاهر زيرا كه ملخص اين تحقيق اينست كه لفظ عام پيش از وقت حاجت دلالت
بر هيچ يك از عموم وخصوص ندارد وبعد از وقت حاجت دانسته ميشود كه مراد متكلم عموم است يا خصوص بسبب ذكر
قرينه وعدم او واين بعينه جواب دليل ثانى اوست زيرا كه ميگوييم كه قبول نداريم كه متكلم بسبب تاخير بيان ظاهر دلالت
نموده باشد مخاطب را بر چيزى بخلاف آن چيزى كه در واقعست وآنچه سيّد رضى الله عنه در اثبات اين مدعى گفته
بود كه لفظ عام با تجرّد از قرينه خصوص مقتضى عمومست ميگوييم كه اين مقدّمه مسلّم است فى الجمله لكن واجبست
بيان وقت تجرّد او از قرينه خصوص پس اگر وقت تجرّد او وقت خطاب ميگيرند يعنى ميگويند تجرّد عام در وقت
خطاب مقتضى استغراق است پس اين مقدمه ممنوعست زيرا كه اين مدعى در محل نزاعست چه شما قائليد بوجوب
اقتران قرينه خصوص با خطاب ميگوييد بدون او مقتضى عمومست وما ميگوييم اقتران واجب نيست وبدون او
دلالت بر عموم ندارد واگر وقت تجرّد زمانى ميگيرند كه در ميانه وقت خطاب ووقت حاجتست يعنى ميگويند
كه عام مجرّد از قرينه خصوص تا وقت حاجت مقتضى عمومست پس اين مقدمه مسلّم است لكن نفعى بشما ندارد
زيرا كه اين اقتضا بر سبيل احتمالست چه اراده خصوص نيز از و جايز است پس هر يك از عموم وخصوص محتملند و
عام دلالت بر خصوص هيچ يك ندارد چنانچه در تحقيق دانسته شد وآنچه سيّد رضى الله عنه گفته كه هرگاه متكلم

(۲ خطاب نماید بلفظ عام بدون قرینه خالی از این دو شق نیست که یا دلالت کرده مخاطب را بر خصوص یا بر عموم و
بر هر تقدیر مفسده لازم می‌آید و رد ما اختیار شق اول مینماییم و میگوییم در صورتیکه مراد او از عام خصوص
باشد دلالت میکند مخاطب را بر خصوص لیکن دلالت نمودن او مخاطب را بر خصوص بلفظ عام بتنهائی نیست تا
آنکه مفسده لازم آید که این لفظ دلالت بر خصوص ندارد بلکه دلالت نموده او را بر خصوص بلفظ عام با قرینه
که تا وقت حاجت اقامت خواهد نمود بر اراده مخصوص بحیثیتی که هیچ یک از لفظ عام و قرینه مستقل نیستند در
دلالت بر او و لازم نمی‌آید از عدم صلاحیت لفظ عام بتنهائی از برای دلالت او بر خصوص عدم صلاحیت او از برای
این دلالت با انضمام قرینه که اگر چنین باشد لازم می‌آید که هیچ مجازی در کلام واقع نشود زیرا که بدیهی است
که لفظ بتنهائی دلالت بر معنی مجازی ندارد پیش از وقت حاجت دلالت بر عموم نمیکرد باعتبار اینکه احتمال
داشت که تجوزی عارض او شود و قرینه خصوص تا وقت حاجت ظاهر شود و بحضور زمان حاجت با عدم
ظهور قرینه خصوص منقطع میشود احتمال عروض تجوز پس بسبب حضور او لفظ عام محمول بر حقیقت خود
خواهد شد اگر یافت نشود قرینه خصوص و اگر یافت شود قرینه محمول بر معنی مجازی خواهد شد پس ظاهر
شد که حضور زمان حاجت دخل در دلالت لفظ عام دارد و جز بعدی است در این تاثیر و حال آنکه شما قایل
او قابلید در زمان خطاب زیرا که شما تجوز را بی قرینه تجوز تا نمیکه متکلم مشغول بکلام است تا متکلم از کلام ساکت نشود
سامع نمیتواند حکم نمود باینکه مراد متکلم چه چیز است زیرا که تا او مشغول بکلام است سامع احتمال میدهد که
مراد او از لفظ معنی مجازی بوده باشد و پیش از فراغ قرینه بر او اقامت نماید و وقتیکه کلام او تمام شد حال
ظاهر میشود و معلوم میشود که مراد او حقیقت است یا مجاز اگر قرینه بر معنی مجازی اقامت نموده باشد معلوم
میشود که مراد او مجاز است و اگر قرینه اقامت ننموده معلوم میشود که مراد او حقیقت است پس یافته شد
که نزد ما و شما لفظ در حال خطاب با وجود دلالت بمعنی حقیقی و مجازی هیچ یک ندارد بلکه محتمل هر دو است و بعد از
زمانی مستقر میشود دلالت او بر یکی از اینها و اختلاف زمان بدرازی و کوتاهی باعتبار بعد زمان متکلم از
زمان خطاب و قرب زمان انتهاء تکلم از زمان خطاب و موجب این نیست که توان انکار نمود تاثیر حضور زمان وقت
حاجت در دلالت و با آنچه ما گفتیم که حضور زمان حاجت مدخل دارد در دلالت لفظ ظاهر ظاهر میشود فساد قول
سید رضی الله عنه که فرموده که منشاء دلالت لفظ پیش از وقت حاجت متحقق است چه این حرف در صورتی صحیح است

که

وينفي فيحصل الدلالة من بعد قوله على انّ وقت الحاجة انّما يعتبر في القول الّذي يتضمّن تكليفاً
آه قلنا ونحن لا نجوّز التاخير الّا فيما يتضمّن التكليف عن الانشاء لانّه الّذي يعقل فيه وقت الحاجة
وامّا ما عداه من الاخبار فلابدّ من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيّنّاه وامّا الجواب عن الثّالث
فواضح لانّه لا يحتاج الى البيان لانّ غرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته
ان يصير مجملاً في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعاً للعموم وما ذكره
من الرّجوع الى القول بالوقف لا وجه له فانّ التوقّف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقّف الى
اكمال الخطاب ومن المعلوم انّ ذلك لا يعدّ وقفاً والتفرقة فيما بعد الحاجة جليّة لانّ الخصوص
عندنا محتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بانّ المحتاج الى القرينة
هو العموم فانّ الخصوص متيقّن الارادة على كلّ حال المطلب

---

است كه سبب دلالت وضع لفظ بنهائي باشد واين ممنوع است وجه سند منع ظاهر است بعد از آنچه دانستی
كه جواز عرض تجوّز پيش از زمان حاجت مانع است وعدم احتمال عرض تجوّز بعد از حضور زمان حاجت مخل
است در دلالت پس منشا دلالت او بر عموم وضع بتنهائی نخواهد بود بلكه وضع است با عدم احتمال عرض تجوّز
واين مجموع متحقّق نمی‌شود مگر بعد از حضور زمان حاجت چنانچه سيد رضي الله عنه در وقت خطاب يعنی پيش از فراغ
متكلم از كلام قايل است پس پيش از زمان حاجت احتمال تجوّز كه منافی ست با دلالت لفظ عام بر عموم موجود است وبعد
از حضور زمان حاجت احتمال منتفی است پس دلالت عام بر عموم بعد از و مستقر خواهد بود و پيش نخواهد بود دان جواب ثالث
كه سيد از اعتراض فان قيل ذكر نموده و فرموده كه با اينكه وقت حاجت معتبر نيست مگر در قولی كه متضمّن تكليفی باشد
واما در خبر وامثال او كه وقت حاجتی ندارند اگر تاخير بيان جايز باشد الى غير النهايه جايز خواهد بود واين موجب
اينست كه مخاطب ابداً هرگز حمل بر معنی نتواند نمود وفايدة كلام بطرف ميشود جواب او اينست كه ما تجويز نمينمائيم
تاخير بيان را تا وقت حاجت مگر در كلام انشائی كه متضمّن تكليفی باشد زيراكه در او وقت حاجت متصوّر است
ودر ما عداى اين انشای از اخبار وغير اخبار واجب ميدانيم اقتران بيان مجاز را با خطاب چنانچه بيان نموديم
در ذيل تحقيق مذكور در مقام اعتراض بر آن كلام سيد رضي الله عنه كه ميفرموده قبيح است عرفاً تاخير قرينه از خطاب

---

خطاب واستشهاد مينمود بان سه مثال مذكور واما جواب الثالث فواضح لانه لا يحتاج الى البيان لان غرض

المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص فهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واحال الآخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدى والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في

---

القائلة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام تا المطلب واما جواب از دليل ثالث سيد رضي الله عنه بر عدم جواز تاخير بيان ظاهر پس او واضح است و محتاج به بيان نيست زيرا كه او تجويز مينمايد تاخير بيان مجمل را پس هر فايده كه او فرض ميكند در خطاب بظاهر فرض ميكنيم زيرا كه نهايت چيزي كه متصور است اينستكه ظاهر بسبب تاخير بيان مجمل بوده باشد در عموم و خصوص و اين ضرري ندارد و باعث اين نميشود كه بوده باشيم بوضع او از براي عموم تا آنكه قول بتوقف برما لازم آيد چنانچه ادعا ميفرمود و آنچه سيد رضي الله عنه ميفرمود كه تجويز تاخير بيان ظاهر منجر ميشود بقول بتوقف اصلا الصورة ندارد زيرا كه توقف در حمل ظاهر بر يكي از اين دو معني پيش از وقت حاجت بمنزله توقف است از حمل او بر يكي از اينها پيش از فارغ شدن متكلم از كلام و چنانچه سيد رضي الله عنه اين را تجويز مينمايد و موجب قول بتوقف نميداند پس اين نيز چنين خواهد بود و فرق ميان قول بجواز تاخير بيان و قول بتوقف بعد از حضور وقت حاجت ظاهر است زيرا كه خصوص نزد ما كه قايليم بجواز تاخير بيان و منكر و قفيم محتاج بقرينه است نه عموم پس بدون قرينه لفظ عام محمول بر عموم است و قايلين بتوقف ميگويند كه محتاج بقرينه عموم است نه خصوص زيرا كه خصوص يقينا مراد است بر هر تقدير خواه لفظ موضوع باشد از براي خصوص و خواه موضوع بوده باشد از براي عموم چنانچه در بحث تحقيق اين گذشت المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين

---

احدهما العزم مطلب پنجم از مطالب قسمت مقدمه در بيان احكام اجماع است و اجماع در لغت بدو معني آمده يكي عزم و باين معني تفسير كرده شده اين قول خداي تعالى كه فاجمعوا امركم يعني عزم نمائيد بر كار خود و ديگري اتفاق و در اصطلاح اهل شرع نقل شده از معني ثاني باتفاق خاصي كه آن عبارتست از اتفاق جمعي از امت كه قول ايشان معتبر است در فتواهاي شرعيه بر حكمي از احكام دينيه و حق اينستكه ممكنست وقوع اجماع و علم بوقوع او و حجيت او و عامه اختلاف نموده اند

[illegible]

في مداركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يحتمل الاملال ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها
من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه
فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع
حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم ع والى هذا المعنى
اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام ع لا ان
الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام
بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود فيمن

---

در هر يك از اين سه مطلب پس بعضى از ايشان محال ميدانند وقوع اجماع علماى امت را بر حكمى از احكام دين و
بعضى ديگر محال ميدانند علم بر وقوع او را با آنكه تجويز ميكنند وقوع او را و جماعتى ديگر انكار نموده اند حجيت او
را با آنكه اعتراف دارند بامكان وقوع او و امكان علم بوقوع او و جميع اين مذاهب ثلثه باطلست و قايل بآنها بغير
نادر است و دلايل ايشان نيز بغايت ضعيفند پس اعراض از اين اقوال سزاوارتر است و اعراض از نقل دلايل اينها و
جوابها از آن دلايل بهتر است و اختلاف واقع شده ميان ما و ميان كسيكه موافقت نموده اند با ما از اهل خلاف بر حجيت
او نيز زيرا كه ايشان تركيب كرده اند از براى حجيت او چند وجه از دليل عقلى و نقلى كه هيچ فايده بر آنها مترتب نميشود و ما
مطلب نميكند و هر كه خواهد مطلع شود بر آن دلايل پس آنها را در جاهاى خود يعنى از كتب اصول ايشان طلب نمايد
زيرا كه متعرض نقل آنها شدن چندان فايده ندارد و چون پيش ما طايفه اماميه رضوان الله عليهم ثابت شده بادله عقليه
و نقليه چنانچه تحقيق آن دلايل بنهايت مرتبه كمال رسيده در كتب كلاميه ما كه زمان تكليف تا روز قيامت خالى از امام
معصوم نيست كه نگاه دارنده احكام شرعيه است و واجب است رجوع بقول او در آن زمان پس هر گاه اجتماع نمايند
جميع علماى امت بحيثيتى كه هيچ فرد از علماء از مجموع مجمعين خارج نباشد بر قولى و معصوم نيز داخل در ايشان خواهد
بود زيرا كه او سيد اين امت است و خطا در قول او نمى باشد پس اين اجماع حجت خواهد بود پس حجيت اجماع نزد ما في
الحقيقه باعتبار اينكه اين اجماع كاشف است از دخول قول معصوم و باين معنى اشاره نموده محقق ره چه او بعد از
بيان وجه حجيت او بر طريقه اماميه چنانچه مذكور شد فرموده كه بنابر اين پس اجماع كاشف است از قول امام نه آنكه

پوشيده نماند كه تحقق كشف اجماع از دخول قول معصوم اين است كه روايات بسيار دلالت دارد بر اينكه بر معصوم واجب است رد قولى كه حق نيست اگر اتفاق نموده باشند و در واقع حق نبوده باشد پس هر گاه اجماع منعقد شود بر قولى و خلاف او ظاهر نشود علم قطعى حاصل ميشود برضاى معصوم از اين قول و حجيت خواهد بود پس از اينجا دانسته ميشود كه تحقق اجماع موقوف بر وجود مجهول النسب در ميانه مجمعين نيست و از اين معلوم ميشود كه خروج معلوم النسب نيز منافى تحقق اجماع نيست چه در اين صورت ممكن است كه بعد از اين دخول او حق بوده باشد پس اتفاق است بر باطل محقق نشده تا اگر معصوم اظهار حق لازم باشد پس ظاهر ميشود فساد آنچه مشهور شده و محقق رحمه الله تصريح فرموده اند در تحقق اجماع از دخول مجهول النسب در جمله [illegible] فتدبر

من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكلّ ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتّجه ان يق
انّ المدار في الحجّية على العلم بدخول المعصوم ع في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتّفاق جميع المجتهدين
او اكثرهم لا سيّما معروفي الاصل والنّسب قال المحقق في المعتبر وامّا الاجماع فعندنا هو حجّة بانضمام المعصوم ع
فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجّة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجّة لا باعتبار اتّفاقهما بل باعتبار
قوله فلا تغترّ اذن بمن يتحكّم فيدّعي الاجماع باتّفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين
الّا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه ره وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب
عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة كما حكاه ره حتّى جعلوه عبارة
عن مجرّد اتّفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الّذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جليّة ولا

---

اجماع حجت است في نفسه از آن حيث كه اجماع است تمام شد كلام محقق رحمه الله و پوشيده نماند بر تو كه فايده اجماع نزد ما
منتفی است هرگاه امام معصوم صلوات الله عليه بشخصه معلوم باشد زيرا كه فايده اجماع علم بقول معصوم است پس
هرگاه قول او مثلا فی نفسه معلوم باشد اجماع فايده نخواهد داشت بلی متصور است فايده او در وقتيكه عينه معلوم نبوده باشد
ولیکن معلوم بوده باشد که او داخل است در جماعتیکه اجماع نموده اند بر حکمی و لابد است از برای حصول علم بدخول
معصوم در جمله ایشان از اینکه در جمله ایشان کسی باشد که اصل و نسب او معلوم نبوده باشد تا آنکه احتمال رود که او
معصوم بوده باشد زیرا که با معرفت اصل و نسب جمیع ایشان جزم بهم میرسد مثلا باینکه معصوم از ایشان بیرون است
و از اینجهت صورتی دارد که گفته شود که مدار در حجیت اجماع بر علم بدخول معصوم است در جمله قائلین و احتیاج
نیست باشتراط نمودن از برای تحقق اجماع اتفاق جمیع مجتهدین یا اکثر ایشان را خصوصا هرگاه ایشان معلوم النسب
بوده باشند و محقق رحمه الله در معتبر فرموده که اجماع نزد ما حجت است باعتبار انضمام معصوم پس اگر صد نفر
از فقهای ما خالی باشد قول ایشان از قول معصوم قول ایشان حجت نخواهد بود و اگر قول معصوم حاصل باشد
در دو نفر از فقها قول این دو نفر حجت است نه باعتبار اتفاق این دو نفر بلکه باعتبار قول معصوم پس فریب نخورد
از کسیکه دعوا مینماید تحقق اجماع را بسبب اتفاق پنج نفر یا ده نفر از علمای امامیه با آنکه قول باقی فقهای امامیه
رضوان الله علیهم مجهول او بوده باشد مگر در صورتیکه علم قطعی حاصل باشد بدخول معصوم صلوات الله
علیه در جمله آن پنج و ده این کلام محقق است رحمه الله و این در نهایت پاکیزگی است و عجب است از غفلت جمعی از علما

[illegible] ص ٣١٣ [illegible] میان مجتهدین را که گفته اند که اگر مجتهدین معلوم النسب بوده باشند این اجماع حجت نیست زیرا که جزم داریم بخروج معصوم از ایشان ظاهر العبارت زیرا که اگر قول المجتهدین در واقع حق نبوده باشد بر معصوم واجب اظهار بود اظهار خلاف نشد پس چون خلاف این قول ظاهر نشده معلوم شد رضای معصوم از این قول و حجت است پس هرگاه جمیع مجتهدین معلوم النسب بوده باشند اگر چه جزم حاصل میشود بخروج معصوم از ایشان شخصا و ذاتا لیکن جزم حاصل است بدخول او در جمله ایشان قولا و همین بس است در حجیت اجماع کما لا یخفی منه

ولا دليل على الحجية معتدّ به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعد
الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف وتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد
او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك
ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر
في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالاً في الفساد من ان يبيّن وقريب منه تاويل الخلاف
فانا نرى في مواضع لا يكاد ينالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع اخف
من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا الموضع منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى يجي

---

از اين اصل كه حجيت اجماع بسبب دخول معصوم است ومسامحه ايشان در دعوى اجماع نزد اسند الل باو در مسائل
فقهيه چنانچه محقق رحمه الله حكايت نموده از ايشان حتى اينكه كرده اند اجماع را عبارت از اتفاق جماعتى
از اصحاب رضى الله عنهم پس عدول نموده اند در تفسير اجماع از معنى اصطلاحى او بدون قرينه واضحه و دليلى كه
اعتماد بر او باشد بر حجيت اجماع باين معنى ندارند و دليلى كه برين مطلب اقامت نموده اند اينست كه اتفاق جمعى از علماى
عظام بر حكمى بدون دليلى شرعى بعيد است پس از اتفاق اين جماعت ظن قوى حاصل ميشود بر اينكه مستند ايشان
رسيده كه الحال در ميان نمانده و اين حرف اگر چه صحيح است ليكن معتبر بودن چنين ظنى محل حرف است و عذرى كه شيخ
شهيد عليه الرحمه از جانب ايشان گفته كه ايشان قول مشهور را اجماع ميناميدند مجاز اباعتبار مشاركت در حجيت
يا باعتبار اينكه مطلع نشده بودند در وقت دعواى اجماع بر قول مخالف ويا باعتبار آنكه مطلع بودند بر خلاف
او ليكن تاويل مينمودند آن قول مخالف را بوجهى كه جمع ميشد با دعواى اجماع هر چند تاويل بعيد باشد يا
باعتبار اينكه مراد ايشان از اجماع اتفاق علماى ما است بر روايت حديثى كه مستند اين مسئله است در كتب خود
و اسناد او بمعصوم نموده اند هر چند كه بعضى عمل باو ننموده اند وفتوى بخلاف او داده اند مراد ايشان اجماع
فتوى نيست تا آنكه منافات داشته باشد با وجود مخالف اين قول هيچ پوشيده نيست اعتراضى كه برين عذرها وارد است
زيرا كه شهرت را اجماع ناميدن دفع مناقشه مذكوره يعنى عدول از معنى مصطلح اجماع بمعنى مجازى بدون قرينه
نميكند با اينكه اين تجوز ضعيف است زيرا كه علاقه اين تجوز منحصر است در اشتراك اين اتفاق با اجماع مصطلح در

[illegible]

پوشيده نماند كه از اين كلام چنين مستفاد ميشود كه هرگاه امت دو فرقه شوند در يك مسئله و هر فرقه قائل شوند بقولى مخالف قول ديگرى و در يكى از اين دو طايفه مجهول النسب باشد قول اين طايفه حجت نبوده باشد بسبب دخول معصوم و بر اين حرف اعتراض ظاهرى وارد است زيرا كه اگر گويند كه قول اين طايفه حجت است باعتبار اينكه مشخص است كه آن مجهول النسب معصوم است پس اين كلام از الفساد است چه ممكن است كه مجهول النسب غير معصوم باشد پس جزم حاصل نميشود برضاى معصوم از قول اين طايفه زيرا كه جزء مخالفى دارد و احتمال دارد كه آن خلاف در واقع حق باشد و قول اين طايفه باطل يا بر عكس پس اتفاق است بر خلاف حق نشده [illegible] تا آنكه اظهار حق بر معصوم واجب شود و معلوم شود كه معصوم راضى است بقول يكى از اين دو طايفه لا بعينه التعيين منه

[illegible]



الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام عم كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم و يكون قوله عم مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلم وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم بطريق النقل كما صرح به قوله اخرا علما وجدانيا حصل

---

حجت ودليلي بر حجيت اين اتفاق نيست چنانچه بعد از اين مذكور خواهد شد واما عذر ثاني يعني مطلع بودن ايشان بر وجود مخالفي بر حال او در فساد از آن ظاهرتر است كه محتاج ببيان باشد زيرا كه با وجود مخالف دلالت ندارد بر عدم او در واقع تا آنكه توان دعواي اجماع نمود ونزديك باين عذر است در وضوح فساد عذر ثالث يعني تاويل قول مخالف بوجهي كه موافق قول اجماع شود ممكن نيست واعتراف نمودن بخطا در بسياري از مواضع دعواي اجماع آسان تر است از ارتكاب اين عذرها وگويا اين عذرها نيز از مواضعي است كه بايد اعتراف بخطا آنها نمود والله يعلم

---

اذا عرفت هذا فهنا فوايد الاولى تا الثانية جار ومجرور اول يعني في زماننا متعلق است باطلاع نه بحصول اجماع وثاني يعني من غير جهة النقل متعلق است بامتناع اطلاع يعني حق اينست كه محال است بدون نقل مطلع شدن بر حصول اجماع عادة در زمان ما و ازمنه سابقه كه شباهت داشته باشد بزمان ما در عدم وجود قراين كه مفيد قطع بصدور اين اخبار بود از ائمه اطهار عليهم السلم چنانچه پيش از زمان شيخ عليه الرحمة اين قراين بوده اند زيرا كه در اين زمان ما را راهي بسوي دانستن قول امام عليه السلم نيست وچگونه ما را علم بقول او حاصل شود وحال آنكه حصول اين علم موقوف است بر وجود چند مجتهد مجهول النسب تا آنكه معلوم شود دخول معصوم در جمله ايشان و قول او

بهتر آنست كه بناي اورا بر شهرت وانتشار مجتهدين گذارند چنانكه از بعضي از عامه منقول خواهد شد منه

[illegible]

پنهان

پنهان باشد میان اقوال ایشان و وجود چند مجتهد مجهول معلوم الانتفاء است بلی علم بحصول اجماع
ممکنست بطریق نقل اجماعی که قریب بزمان ائمه علیهم السلام واقع شده باشد پس هر اجماعی که دعوا کنند از زمان
شیخ علیه الرحمه تا این زمان و گویند این حکم اجماعیست اگر این دعوی بطریق نقل اجماعیست که قبل از زمان شیخ
علیه الرحمه منعقد شده و این نقل نیز بعنوان تواتر بوده باشد این اجماع مصطلح خواهد بود و این ظاهر است اگر
این دعوی بعنوان نقل اجماع سابق نبوده باشد بلکه مقصود دعوای انعقاد اجماع در زمان مدعی باشد لیکن اگر
مستند آن حکم و آن اجماع احادیث معتبره متواتره یا حدیث واحد محفوف بقراین بوده باشد در این صورت نیز این
اجماع مدعی اجماع مصطلح خواهد بود باعتبار آنکه از آن اخبار متواتره یا خبر محفوف بقراین علم قطعی حاصل
میشود بصدور این اخبار و آن خبر از معصوم پس این اجماع اتفاق جمعی خواهد بود که معصوم داخل در ایشان باشد
و این بعینه اجماع مصطلح است و لفظ نقل در کلام مصنف سره و لیس مستندا الی نقل متواتر اگر چه احتمال دارد که
مراد از و حدیث بوده باشد لیکن حمل او بر این معنی موجب آنست که عبارت او احادیث معتبره متواتره است تکرار نقل
متواتر خواهد بود و عطف او جایز نخواهد بود و اگر غیر متواتر مراد باشد پس اگر مراد خبر غیر متواتر محفوف بقراین است
عبارة لغو او مع القراین المفیدة للقطع خواهد و اگر مراد خبر غیر متواتر غیر محفوف بقراین است مفید قطع
نخواهد بود و ذکر او بیفایده خواهد بود و اما اگر مراد اجماع منقول نیست و آن حکم نیز مستند باحادیث متواتره و خبر
محفوف بقراین نیست پس لامحاله در این صورت مراد از اجماع معنی مشهور نیست که شیخ شهید علیه الرحمه ذکر فرموده اما
پیش از زمان شیخ علیه الرحمه چون ممکن بود در آن وقت علم باخبار و اقوال حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم
باعتبار اعتضاد اخبار متواتره و قراینیکه مفید قطع بصدور آنها از ائمه علیهم السلام بوده اند پس ممکن بود در آن
عصر حصول اجماع و علم بحصول از راه تتبع اخبار و قراین و مثل آنچه ما گفتیم بعضی از علماء یعنی فخر رازی
نیز اشاره نموده آنجا که گفته که انصاف آنست که راهی بمعرفت حصول اجماع نیست مگر در زمان صحابه زیرا که مؤمنین
در آن زمان کم بودند و ممکن بود معرفت ایشان بتفصیل و طرفیت اتفاق ایشان بر حکمی و علامه رحمه الله بر او
اعتراض نموده باین روش که ما علم داریم بمسائل اجماعیه تفصیلا هر علمای امت اتفاق بر آنها نموده بودند علی وجه
که بسبب تتبع اشیاء و اخبار نبیاد بر انعقاد او مارا حاصل شده و حاصل آنکه انعقاد اجماع در بسیاری از احکام
متواتر بما رسیده پس ما را نیز علم بحصول اجماع ممکن است و حصول این علم اختصاص بعصر صحابه ندارد و تو بعد

۲ اما [illegible]

حصل بالتسامع وتضافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم
لهم مخالف فليس اجماعاً قطعاً خصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ح ومع عدم علم العين
لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل
هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على
الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما
يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلاً وليس الخطاء بمأمون على الظنون الثالثة حكى فيها

---

از آنکه دانستی آنچه را ما بیان نمودیم پیدا اینکه اعتراض علامه رحمه الله بر فخر رازی در وردی ندارد چه ظاهر کلام
فخر رازی چنانچه ما بیان نمودیم اینست که در عصر ما اطلاع بر حصول اجماع و علم با و ابتداءً بدون واسطه نقل
از اجماع سابقین ممکن نیست عادة نه اینکه علم بمطلق اجماع ممکن نیست و کلام علامه رحمه الله دلالت ندارد مگر بر
حصول علم باجماع از راه نقل در زمان ما چنانچه در آخر کلام خود تصریح باین معنی نموده و اینجا ذکر فرموده که ما علم
قطعی داریم بتحقق اجماع علی وجه اینکه از تسامع و تظافر اخبار حاصل شده و این منافات ندارد با آنچه مراد
فخر رازی است الثانیة قال الشهید ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف تا الثالثة
دوم شیخ شهید علیه الرحمه در کتاب ذکری فرموده که هرگاه جماعتی از علمای امامیه اتفاق نمایند بر فتوای و مخالف
فتوای ایشان معلوم نباشد پس این اتفاق اجماع نیست که موجب قطع و جزم باین فتوی باشد خصوصاً هرگاه
این جماعت باشخاصهم معلوم بوده باشند زیرا که در اینصورت جزم حاصل است بعدم دخول معصوم در
ایشان و اگر باشخاصهم معلوم نبوده باشند باز قطعی نیست زیرا که معلوم نیست موافقت باقی علما با ایشان در
این فتوی و کافی نیست در انعقاد اجماع معلوم نبودن مخالفت باقی علما چه اجماع عبارتست از موافقت جمیع علما
نه عدم علم بمخالفت و اما این اتفاق حجت است در صورتیکه متمسک ظاهری از برای این فتوی نبوده باشد از
جهت نقلیه و عقلیه ظاهر اینست که حجت بوده باشد زیرا که عدالت این علما مانع است از جرأت نمودن بر فتوی
بدون دلیل پس ظاهر اینست که ایشان را مستندی بوده از برای این فتوی که الحال در دست ما نیست و لازم نمی آید مطلع
نشدن ما بر آن مستند بر اینکه در واقع نبوده باشد و این حرف نزد من ضعیف است زیرا که با عدالت ایمنی حاصل
نیست مگر از عمداً فتوی دادن بواسطه دلیلی که از راه اجتهاد ظنی بدلیل بودن او حاصل نشده باشد بلکه عدالت

فيها ايضاً عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله اللحوق في
الحجية لا في كونه اجماعاً واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب
الشهرة سواء كان اشتهاراً في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى
وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشهوراً في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبّه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية
الحديث مبيّناً لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له
لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ و
متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد
وممن اطلع على هذا الذي بيّنته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي و
السيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام
بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل

روایة

---

مقتضی اینست که فتوائیکه از او صادر شود مستند باشد بدلیلیکه بگمان او دلیل تواند بود و خطا در گمانها بسیار
واقع میشود پس گاه باشد که اینها این جماعت بگمان خود دلیل این فتوی یافته اند در واقع مستند او نتواند بود

---

الثالثة حكى فيها ايضاً عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه تا اصل اذا اختلف فائده سیوم اینکه حکایت
کرده شیخ شهید علیه الرحمة در ذکری نیز از بعض اصحاب الحاق حکم مشهور بین الاصحاب را بمسئله اجماعیه وخود
این قول را نزدیک بصواب دانسته بشرط آنکه مراد قائلش لحوق در حجیت باشد نه در اجماع بودن و احتجاج نموده
اند از برای این مطلب بمثل احتجاجی که در مسئله فتوای مجهول المخالف ذکر نموده و حاصلش اینکه علمای امامیه که
سبب بیان این حکم مشهور شده اند مانعست از قایل شدن بقولی بی مستندی شرعی پس ظاهر انست که مستندی بایشان
رسیده بود که الحال در میان نیست و نیز احتجاج نموده بر این مطلب باینکه از جهت شهرت ظن قوی بصحت این حکم حاصل
میشود خواه این شهرت در روایت بوده باشد باین طریق که جمعی کثیر در کتب خود روایتی که مستند حکمست نوشته باشند
هر چند فتوی بمضمون او ندهند یا شهرت در فتوی باشد و رد نموده اند دلیل اول او را بنظیر جواب مسئله فتوای

اصلٌ اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل
الخلاف ومثّلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيباً فقيل الوطي يمنع الردّ وقيل بل يردّها
مع ارش النقصان وهو التفاوت بين قيمتها بكراً وثيباً فالقول بردّها مجاناً قول ثالث ومنها فسخ النكاح
بالعيوب الخمسة المخصوصة قيل يفسخ بكلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض
دون بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئاً متفقاً عليه فمم والا فلا ول

---

مجهول المخالف یعنی باین روش که عدالت مقتضی بیش از این نیست که ایشان خبر را بظن خود مستند باین حکم
یافته باشند و در گمانها خطا بسیار واقع میشود و از دلیل ثانی او جواب باین روش گفته شده که شهرتیکه بسبب او
ظن قوی بصحت حکم حاصل میشود شهرتیست که پیش از زمان شیخ طوسی علیه الرحمة بوده چه آن شهرتیکه بعد
از او حاصل شده و اکثر شهرتها اینکه در کلام اصحاب ما یعنی علمای امامیه رضوان الله علیهم حاصل شده
بعد از زمان شیخ قدس سره حاصل شده چنانچه پدرم یعنی شیخ سعید شهید شیخ زین الدین قدس سره اشاره
باین معنی فرموده در کتاب رعایه که تالیف نموده در علم درایت حدیث و وجه این را چنین بیان فرموده که از جهة آنکه این
شهرتها متحقق شده و این اینست که اکثر فقهائیکه بعد از شیخ علیه الرحمه بهم رسیده بودند تابع او میشدند در
فتوی و مقلد او بودند بسبب اعتقاد بسیار و حسن ظنی که باو داشتند و چون متاخرین آمدند و احکام او را مشهور
یافتند و دیدند که شیخ و تابعین او رحمهم الله باو عمل نموده اند گمان کردند که این احکام مشهورند میان
علما و ندانستند که بازگشت همه بشیخ بوده و شهرتها بهم نرسیده مگر بسبب متابعت او و پدرم قدس سره فرمود
که اول کسیکه برین معنی مطلع شد و تحقیق این نمود بی واسطه تقلید دیگری شیخ فاضل محقق سدید الدین
محمود حمصی بود و سید رضی الدین بن طاوس و جماعتی بودند و سید رضی رضی الله عنه فرموده در کتاب خود
که مسمی است به بهجة الثمرة المهجة که خبر داد بمن جد صالح من ورام بن ابی فراس قدس سره که حمصی فرمود که در علمای
امامیه مفتی فی الحقیقة باقی نمانده بلکه جمیع کار ایشان نقل فتوای دیگریست و سید رضی الله عنه بعد از این کلام فرمود
که الحال ظاهر شد که مسائلیکه درین وقت فتوی میدهند و جواب میگویند از روی محفوظ کلام علماء پیش است

---

اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث تا اصل اذا لم يفصل هر گاه
اختلاف نمایند اهل عصری بر دو قول و تجاوز ننموده باشند ازین دو قول پس آیا جایز است احداث قول ثالث یا نه

فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجاناً والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهباً وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعاً عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز فلم يخالف اجماعاً ولا ما في سواء فيجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقاً لان الامام ع في احدى الطائفتين فرضاً قطعاً فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد اصل ذالم يفصل الائمة

---

مخالفت بدرين مسئله ميان اهل خلاف يعني علماى عامه واقع براى اين اجماع مركب چند مسئله ذكر نموده اند از انجمله اينست كه كسى كنيز باكره بخرد و با او وطى نمايد بعد از ان در او عيبى بيابد كه موجب اختيار مشترى ميان اخذ ارش و فسخ بوده باشد پس بعضى گفته اند كه وطى مانعست از رد كنيز بايع و او را ارش عيب ميرسد و بس و بعضى گفته اند بلكه او را رد ميتواند نمود با اينكه ارش نقصان كنيز كه بسبب وطى و ازالت بكارت عارض او شده ببايع بدهد و اين ارش عبارتست از تفاوت قيمت او بكرا و ثيبا پس قول علماى امت منحصر است در دو و پس قول برد كنيز ببايع مجانا يعنى بى ارش قول ثالثى خواهد بود و از جمله مثالها اختيار زن باشوهر است فسخ نكاح ديگرى بسبب ظهور عيبها مخصوصه كه عبارتند از برص و جذام و جنون و خصا و عنن و رتق و قرن كه همه عيب و لى مشترك ميان زن و شوهر بعد و خصا و عنن مخصوصند بشوهر و رتق و قرن مخصوصند بزن پس هر يك از زن و مرد در پنج عيب است كه موجب اختيار ديگرى است در فسخ عقد نكاح و بعضى قايل شده اند كه بسبب اين عيبها همه فسخ جايز است و بعضى ديگر قايل شده اند كه بهيچ يك از اين عيبها فسخ نكاح جايز نيست پس فرق يعنى حكم بجواز فسخ بسبب بعضى از اين عيبها دون بعضى قول ثالثى است در اين مسئله اهل خلاف بعضى قايل شده اند بجواز احداث قول ثالث مطلقا و بعضى از ايشان قايل شده اند بعدم جواز مطلقا و محققين ايشان چون ابن حاجب و غيره قايل بتفصيل شده اند باين روش كه قول ثالث اگر موجب رفع حكمى است كه متفق عليه فريقين بوده باشد پس احداث اين قول ثالث جايز نيست و اگر قول ثالث موجب رفع حكم متفق عليه فريقين نبوده باشد احداث آن جايز است پس اول يعنى آنكه قول ثالث موجب رفع متفق عليه فريقين بوده باشد چون مسئله كنيز بكر زيرا كه فريقين متفقند بر عدم جواز رد كنيز ببايع بى ارش بكارت چه يك قول عدم جواز رد است مطلقا و يك قول جواز رد است با ارش بكارت و ثانى كه قول ثالث موجب رفع متفق عليه نبوده باشد چون مسئله فسخ نكاح بعضى بسبب از اين عيوب دون بعضى زيرا كه قول بسببيه بعضى از عيوب خاصه مسئله ايست عليحده پس قائل بتفصيل در عيوب در مسئله هر عيبى موافقت با يكى از قائلين از دو قائل است

وبعضى اعتراض نموده اند براين تفصيل باينكه اين احداث قول ثالثى است زيرا كه عصر سابق بر ابن حاجب اتفاق نموده بودند بر دو قول اول پس قول بتفصيل احداث قول ثالثى خواهد بود و جواب گفته اند باينكه اين تفصيل از آن قسم جايز است كه رفع مجمع عليه ننموده چون مسئله عيب و بعضى گفته اند باينكه از عصر سابق بر ابن حاجب اين سه قول بوده و اين تفصيل احداث كرده او نيست

[illegible]

الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرئة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام عم مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجمع وهذا كلام واضح اصل

---

ثالث موافقت در هر مسئله با يك مذهبي چه قايل بقول ثالث قايلست بايجاب جزئي وسلب جزئي پس از جهة قول بايجاب جزئي يعني ثبوت رد در بعضي از ان عيوب موافقست با قول اول زيرا كه اول نيز در بعض جزئي قايل بجواز رد است واز جهة قول بسلب جزئي يعني عدم ثبوت رد در بعضي ديكر از ان عيوب موافقست با قول ثاني چه او نيز در بعضي قايل بجواز رد نيست واين تفصيل نيكو است بنا بر اصول وقواعد عامه زيرا كه در ان شقي از شقوق كه ميكويند جايز نيست بر ان تقدير احداث قول ثالث يعني در صورتيكه قول ثالث موجب رفع متفق عليه بين الفريقين بوده باشد خلاف اجماع لازم مى ايد پس جايز نخواهد بود در صورت تجويز احداث قول ثالث يعني هر كاه ان قول ثالث موجب رفع متفق عليهما باشد چون مخالفت اجماع نيست ومانعي بغير از مخالفت اجماع متصور نيست پس بايد جايز باشد وبر اصول وقواعد ما كه حجيت اجماع باعتبار دخول قول معصوم است عدم جواز احداث قول ثالث مطلقا صاحب صورتست زيرا كه مفروض اينستكه امام عليه السلام در يكي از اين دو فرقه داخل است پس حق با يكي از ايشان خواهد بود وقول طايفه ديكر خلاف حق خواهد بود وهر كاه قول طايفه ديكر خلاف حق باشد پس قول ثالث نيز بطريق اولى چنين خواهد بود وهمچنين است حكم در زياده بر قول ثالث يعني هر كاه امت اتفاق نموده باشند بر سه قول يا زياده احداث قول رابع يا خامس وسادس جايز است يا نه اين اختلافات

---

وتحقيقات مذكوره در اين نيز جاريست اصل اذا لم تفصل الامة بين المسئلتين فان نصت على المنع من الفصل

---

تا اصل اذا اختلف الامامية هر كاه امت فرق ننموده باشند در ميان دو مسئله پس اگر جميع امت تصريح نموده باشند بعدم جواز فرق ميان اين دو مسئله پس اشكالي نيست در عدم جواز فرق زيرا كه در اين صورت لازم مى ايد بسبب فرق مخالفت قول معصوم نزد ما ومخالفت جميع امت نزد ما واگر تصريح ننموده باشند بعدم جواز فرق پس اگر ميان اين دو مسئله علاقه بوده باشد بحيثيتي كه لازم ايد از عمل بيكي عمل بان ديكري نيز در صورت

پوشيده نماند كه بنا بر اصول وقواعد عامه اين صورت نيز مطلقا جايز نباشد زيرا كه در اين صورت بر فرض بودن قول ثالث لازم مى ايد كه خطا از كل امت در عصر سابق واقع شده باشد واين نزد ايشان نيز جايز نيست از جهت انكه از جمله دلايل حجيت اجماع از حضرت رسول صلى الله عليه وآله اين حديث را نقل نموده اند كه لا تجتمع امتي على الخطاء منه

اصلٌ اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب لم يكن الامام ع احدها
كان الحق مع الطائفة الاخرى وان لم تكن احدى الطائفتين معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين
دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعاً وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع
فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام ع وقال
بمثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلف على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع
من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ع قلت كلام المحقق هنا جيد والذي
يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه فائدة قال المحقق ره ان اختلف

---

نیز فرق جایز نیست چنانچه درین مسئله که زنی مرده باشد و وارث او منحصر بوده باشد در شوهر و پدر و مادر و این
مسئله که شوهر مرده باشد و وارث او منحصر بوده باشد در زن و پدر و مادر که علاقه زوجیت مشترک است میان زن و
شوهر پس هر که قایلست باینکه نصیب مادر ثلث اصل ترکه میت است در هر دو صورت باین قایلست و هر که قایلست باینکه
نصیب او ثلث باقی ترکه است بعد از اخراج نصیب زوجین در هر دو صورت باین قایلست مگر ابن سیرین که او فرق نموده
میان این دو مسئله باینکه نصیب مادر با شوهر ثلث اصل ترکه است و با زن ثلث باقیست و اگر میان این دو مسئله علاقه
نبوده باشد چنانچه درین مسئله که جایز نیست فروختن ذمی و این مسئله که جایز نیست کشتن مسلمانی در عوض ذمی که
علاقه میان فروختن ذمی و کشتن مسلمان در عوض او نیست پس هرگاه اهل عصری فرق نموده باشند میان این
دو مسئله باین طریق که بعضی قایل شده باشند بعدم جواز بیع و قتل و بعضی قایل بجواز هر دو شده باشند پس فرق
میان این دو مسئله یعنی قول بجواز یکی و نه دیگری محل خلافست بعضی از عامه قایل شده اند بجواز فرق میان
ایشان باعتبار آنکه فرق مقتضی رفع حکمی نیست که اجماعی بوده باشد و بعضی تجویز نموده اند فرق را باعتبار آنکه قول
بفرق مقتضی تخطئه کل امت است زیرا که هرگاه کسی قایل شود بجواز بیع ذمی و عدم جواز قتل مسلمان در عوض ذمی
پس بر مذهب هر دو قول مذکور خطا خواهد بود چه قول بعدم جواز بیع ذمی و قتل مسلم خطا است باعتبار جزو اول
و قول بجواز هر دو خطا است باعتبار جزو ثانی و آنچه موافق مذهب اهل و قاعده ما است بجهت اجماع اینست که فرق
جایز نباشد زیرا که امام با یکی از این دو طایفه است جزماً و این لازم دارد وجوب متابعت او را در هر دو مسئله و اگر

قایل بفرق شویم مخالف قول او در این مسئله لازم آید و اینها که مذکور شد جمیع ظاهر است و محتاج به بیان
نیست اصل اذا اختلفت الامامیة علی قولین فان کانت احدی الطائفتین معلومة النسب لم یکن الامام احدهم کان
الحق فی الطائفة الاخری فایده هرگاه اختلاف نمایند امامیه رضی الله عنهم بحیثیتی که هیچ یک از علمای ایشان خارج
نباشند در مسئله بر دو قول پس اگر یکی از این دو طایفه جمیع معلوم النسب بوده باشند و هیچ یک از ایشان امام
معصوم نبوده باشد حق در آن طایفه دیگر است که در میان ایشان مجهول النسب هست زیرا که هرگاه جمیع امت
که از جمله ایشان معصوم است اتفاق بر این دو قول نموده باشند و آن فرقه که همه معلوم النسب اند معلوم است
که هیچ کدام از ایشان معصوم نیست پس آن طایفه که در میان ایشان مجهول النسب هست متعین میشود که یکی از
آن جمعی که مجهول النسب اند امام است و الا لازم می آید که امام داخل در هیچ کدام از این دو فرقه نباشد پس اتفاق
جمیع امت نشده خواهد بود و این خلاف فرض است و اگر همه معلوم النسب نباشند یعنی در هر طایفه مجهول النسب
بوده باشد پس اگر با یکی از این دو طایفه دلیل قطعی بر این قول ایشان بوده باشد که موجب حصول علم بقول ایشان شود
واجبست عمل بقول آن طایفه زیرا که امام با این طایفه خواهد بود جزما و اگر با هیچ یک از این دو طایفه دلیل قطعی
نبوده باشد پس آنچه حکایت نموده محقق رضی الله عنه از شیخ طوسی قدس سره اینست که مخیریم در عمل به هر یک از این دو
قول که خواهیم و نسبت داده ببعضی از اصحاب قول بوجوب طرح هر دو قول و طلب نمودن دلیلی که دلالت کند بر
غیر این دو قول بعد از آن نقل نموده از شیخ قدس سره رد این قول را باین روش که از این قول لازم می آید طرح نمودن
قول معصوم زیرا که قول معصوم جزما داخل در آن دو قول است بعد از آن محقق فرموده بنظر آنچه شیخ رد نموده
قول این قایل را میتوان ابطال مذهب شیخ در این مسئله یعنی قول بتخییر نمود زیرا که امامیه هرگاه اختلاف نمایند
در مسئله بر دو قول پس هر طایفه واجب میدانند عمل بقول خود را و منع مینمایند مردم را از عمل بقول طایفه دیگر پس
اگر ما مخیر باشیم در عمل باین دو قول لازم می آید که جایز دانیم چیزی را که معصوم علیه السلام حرام کردانیده چه هرگاه معصوم
داخل یکی از این دو طایفه باشد حرام کردانیده خواهد بود عمل بقول طایفه دیگر را بنا بر آنکه دانسته شد که هر طایفه حرام
میدانند عمل بقول طایفه دیگر را و میگوییم من که حرف محقق در این مقام بسیار نیکو است و آنچه کار را آسان میکند
ما اینکه میدانیم          که مثل این اختلاف در میان امامیه واقع نشده یعنی ممکن نیست اطلاع ما بر اختصاص امامیه
در دو قول بحیثیتی که علم قطعی بدخول معصوم در یکی از ایشان حاصل شود چنانچه پیشتر اشاره باین معنی شد اینجا که گفته

محقق نماند که این حرف اگرچه حق است که بر فرض اتفاق جمیع امت معصوم داخل است که در میان ایشان مجهول النسب ... لیکن این اول ... است که باید اجماع معصوم داخل شد بلکه حجیت اجماع باعتبار این است که کاشف از رضای معصوم ... ایشان چنانچه از روایات ... میآید منه

اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هيهنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح اصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه على حجية فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه بيناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة ان الاولى لا بد لحاكي

شد که ممتنع است اطلاع عادة بر حصول اجماع و دخول قول معصوم را بر در زمان ما و نظایر زمان ما

فايده قال المحقق ره اذا اختلفت الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال

الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم تا اصل محقق قدس سره فرموده که هرگاه اختلاف نمايند بر دو قول اماميه آيا جايز است اتفاق نمودن ايشان را بعد از اين اختلاف بر يكي از دو قول شيخ عليه الرحمة فرموده كه اگر قايل بتخيير در عمل بهر يك از اين دو قول شويم در اختلاف چنانچه در مسئله سابقه مذكور شد صحيح نيست اتفاق ايشان بعد از خلاف زيرا كه اين اتفاق دليل است بر اينكه قول ديگر باطل بوده باشد و حال آنكه ما قايل شده بوديم بتخيير و اين نيز حرف كسي را ميرسد كه در مقام اعتراض بگويد چه ميشود كه تخيير مشروط بوده باشد بعدم حصول اتفاق بعد از اين بمعني تخيير جايز است مادامي كه اختلاف متحقق باشد و اتفاق واقع نشود كه اگر اتفاق بر يكي از دو قول متحقق شود بعد از اتفاق تخيير نيز باطل خواهد بود پيش از وجايز است و بر اين احتمال جايز و صحيح است اجماع بعد از اختلاف كلام محقق ره اينجا نيز چون حرف پيش در نهايت خوبي و ظهور است اصل اختلف

الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد تا فايده تاكنون اختلاف نموده اند علما در ثابت شدن اجماع منقول بخبر واحد بنا بر آنكه خبر واحد حجت بوده باشد كه اگر خبر واحد را حجت ندانيم چنانچه مذهب جمعي است اجماع نيز باو ثابت نخواهد شد اتفاقا پس بعضي قايل شده اند بثبوت اجماع بخبر واحد و جمعي ديگر انكار نموده اند اين را و نزد بنده بصواب قول اول است دليل ما بر ثبوت اجماع بخبر واحد اينست كه دليل حجيت خبر واحد چنانچه بعد از اين در بحث اخبار

پوشيده نماند كه كلام سابق مقتضي دلالت بر اين ميكرد كه ممتنع است در اين زمانها اطلاع بر حصول اجماع و در زمانها بحصول المحقق اجماع بلكه صريحا مذكور شد كه اطلاع بر اجماع منقول ممكن است پس اطلاع بر چنين اجماع كسي ممكن خواهد بود از راه نقل و كار مشكل خواهد شد از جهت عمل سنه

لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلّها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره يكون حجة ووجب البيان تحرّزاً من التدليس لانّ ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيّز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتّى حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانّه ناشٍ عن قلّة تامّل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح ويتعذّر ان يكون هناك شيء منها والحكم بالتعادل وربما يستبعد حصول

---

خواهی یافت باعتبار عموم شامل محل نزاع نیز هست پس ثابت خواهد شد اجماع بخبر واحد چنانچه غیر اجماع باو ثابت میشود و احتجاج نموده خصم یعنی منکر ثبوت اجماع منقول بخبر واحد باینکه اجماع اصلی است از اصول دین چه اصول دین کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل اند و هر چه اصل دین نیست بخبر واحد ثابت نمیشود پس اجماع بخبر واحد ثابت نمیشود و جواب این دلیل اینست که قبول نداریم کلیت کبرای مذکور را یعنی قبول نداریم که هر چه اصل دین باشد بخبر واحد ثابت نشود بلکه این حکم مخصوص بعضی است که آن عبارتست از کتاب زیرا که سنت یعنی کلام رسول صلی الله علیه وآله اصلی از اصول دین است و حال آنکه خبر واحد در او مقبول است فایدتان الاولى لابد لحاکی الاجماع من ان یکون علمه باحدی الطرق المفیدة تا الثانیة در این مقام دو فایده است که ذکر آنها مناسب است فایده اول اینکه شرط است در نقل اجماع اینکه ناقل عالم بان اجماع بوده باشد بیکی از آن راهها که مفید علم اند یعنی باین طریق که اجماع در عصر او منعقد شده باشد باطلاع او یا باین عنوان که بطریق خبر متواتر یا محفوف بقرائن باشد و کمترین راههای افاده علم خبر واحد است که مشتمل بر قرائن باشد که از آنها علم بحصول اجماع در عصر سابق حاصل شود پس اگر علم حاصل نشده باشد بجهت نقل او از معصوم لیکن وصول آن اجماع بناقل بنقل کسی باشد که اخبار او مقبول باشد تا اینکه حجت بوده باشد پس در نقل چنین اجماعی جایز نیست که بگوید که این مسئله اجماعیست بلکه بر او واجب است بیان اینکه این اجماع را فلان کس نقل نموده تا آنکه تدلیس لازم نیاید زیرا که ظاهر حکایت اجماع اینست که این حکایت مستند بعلم او باشد و او جزم بحصول اجماع حاصل باشد و حال آنکه مفروض اینست که این حکایت مستند است بروایت اجماع پس ترک بیان تدلیس خواهد بود و بجمله حکم اجماع منقول حکم خبر است پس شرط شده را او

حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط
فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع وسيأتى بيان ان قلة الوسائط فى النقل من جملة وجوه الترجيح
يندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط
فى نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر فى باب التراجيح الى وجه من وجوهها
مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه فى الجانب الآخر كما ستعرفه فى الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب
استعمل لفظ الاجماع فى المشهور من غير قرينة وكلامهم على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه
من الاجماع الا ان يتبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واضحا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة
الشهرة للاجماع فى الحجية كما اتفق كذلك فلا حجر عليه ح فى الاعتداد به وذلك ظاهر المطلب

---

در قبول خبر شرط است وثابت است از براى او احكاميكه از براى اين ثابت است حتى حكم تعادل و ترجيح چنانچه
بيان او در محل خود خواهد آمد واگر بعضى خلاف اين توهم نموده باشند وگمان كرده باشند كه اجماع منقول به
حكم اجماع قطعى است اين توهم از فطن تامل ناشى شده خواهد بود پس در صورتيكه اجماع منقول در حكم خبر باشد
پس گاه باشد كه معارضه واقع شود ميان دو اجماع منقول بر نقيضين چنانچه معارضه ممكنست ميان دو خبر
وگاه باشد كه معارضه واقع شود ميان اجماع و خبر واين در صورتيست كه دو اجماع منقول بخبر واحد غير محفوف
بقراين باشند وهمچنين در صورت ثانى ان اجماع چنين بوده باشد و خبر واحد نيز محفوف بقراين نبوده باشد پس
محتاج خواهيم بود بترجيح احدهما بتامل در وجوه ترجيح بر تقديريكه وجهى از وجوه ترجيح در ميان بوده باشد واگر
نبوده باشد حكم ميكنيم بتعادل وبعضى مستبعد دانسته اند وقوع تعارض را ميان اجماع منقول وميان خبر و
ميگويند كه خبر واحد صلاحيت معارضه با اجماع ندارد بلكه اجماع منقول فى ذاته راجح است بر خبر باعتبار انكه خبر
در زمان ما كه بسيار دور است از عصر معصوم ظاهر محتاج است بوسايط بسيار در نقل او از معصوم ومثل اين وسايط
كثيره در اجماع احتياج نيست بلكه واسطه در نقل اجماع از اين زمان تا وقت انعقاد اجماع كافيست وبعد از اين خواهد
آمد كه قلت وسايط از جمله وجوه ترجيح است واين استبعاد مندفع است باينكه اين وجه اگرچه مقتضى ترجيح
اجماع است بر خبر ليكن با اين وجه معارض ميشود بغلبه قلت ضبط در نقل اجماع از جماعتيكه متعرض نقل او ميشوند
نسبت بنقل خبر زيرا كه اكثر ناقلين اجماع اشتباه نموده اند اجماع را بشهرت وارد اجماع ناميده اند پس اين وجه ترجيح

المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه
بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات ولا فرق
بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب
على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولان المجموع
مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد فرض كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل
العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى ع وعيسى ع انه قال لا نبي بعدي
وهو ينافي نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام

---

خبر است بر اجماع چنانچه وجه مذکور مرجح اجماع است بر خبر بی معارض نه وجه موجب ترجیح اجماع بر خبر متواتر
بود زیرا که در باب ترجیح نظر نمودن بوجهی از وجوه ترجیح جائی مشروط نیست باینکه در جانب دیگر وجهی از
وجوه ترجیح نبوده باشد که مساوی وجه ترجیح جانب اول یا زیاده بر او بوده باشد چنانچه بعد از این خواهی
دانست الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة تا المطلب السادس
فایده ثانیه اینکه دانستی که بعضی از اصحاب استعمال نموده اند لفظ اجماع را در مشهور بدون نصب قرینه بر
کلام خود بر تعیین مقصود از این اجماع پس کسیکه حالش اینست که مشهور را اجماع مینامد اعتمادی نیست باجماعیکه
او دعوا نماید مگر آنکه بیان نماید که مراد من از این اجماع معنی مصطلح است و گمان ندارم که در هیچ جائیکه دعوای
اجماع نموده بیان نموده باشد که مراد من معنی مصطلح است مگر آنکه کسی قایل شود بمساوات شهرت با اجماع در
حجیت چنانچه چنین اتفاق افتاده که بعضی قایل شده اند بمساوات شهرت با اجماع در حجیت پس در این صورت
منعی نیست از اعتماد نمودن بر اجماعیکه آنکس دعوا نماید و وجه این ظاهر است چه فایده اجماع حجیت است پس
هرگاه مشهور نیز حجت بوده باشد اعتماد بر او خواهد بود المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر
وآحاد فالمتواتر هو خبر تا از اعرفت مطلب ششم در بحث از احکام خبر است منقسم میشود خبر بدو قسم خبر متواتر و
خبر واحد متواتر خبر جماعتی است که فی نفسه یعنی بی واسطه انضمام قراین خارجیه موجب حصول علم بصدق خود بوده
باشد وقید بنفسه بواسطه احتراز از خبر واحد است که بواسطه قراین خارجیه مفید علم بصدق خود باشد و شکی نیست

طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير
بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما تعلم
به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد
نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه و
هو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبه
السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد
فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد ولا يتمكن شخص على افراده

---

در امکان تواتر عقلا و وقوع او در شرع و عرفا اعتبار ندارد و آنچه حکایت نموده اند از مخالفت بعضی
از صاحبان ملتهای فاسده در امکان و وقوع و امکان حصول علم ضروری بصدق او مطلقا چنانچه بعضی
از حکمای هند چون سمنیه و براهمه قایل شده اند و میگویند تواتر مطلقا مفید علم ضروری نیست بلکه در
صورتی مفید علم است که اخبار از اموری واقع شود که در زمان ما موجودند و افاده علم ضروری نمیکند
هرگاه اخبار متعلق باشد بامور گذشته زیرا که این قول کاذب باطل است چه ما علم ضروری داریم بوجود بلاد
بعیده و امتهای گذشته چنانچه علم بمحسوسات داریم بحیثیتی که هیچ فرقی میان این دو علم نمییابیم تفاوتی که راجع
بجزم شود یعنی تفاوتی میان ایشان در جزم و عدم احتمال نقیض نمییابیم و علم باین شهرها و جماعت گذشته
ما را حاصل نشده مگر بسبب اخبار متواتره و بعضی شبهه های متعدده و اعتراضات کثیره وارد نموده اند بر امکان
تواتر و حصول علم بسبب اخبار کثیره از جمله اینست که جایز است کذب بر هر یک از این جماعت که میگویند از اخبار
ایشان علم بصدق خبر حاصل میشود پس جایز خواهد بود دروغ گفتن ایشان جمیعا اجتماعا زیرا که کذب یکی
منافات با کذب مجموع دیگران ندارد بجز ما چه مفروض اینست که کذب بر کل واحد جایز است مثلا هرگاه تواتر از
اجتماع ده نفر حاصل شود چنانچه کذب هر یک از ایشان انفرادا جایز است همچنین جایز است کذب هر یک در
حال اجتماع با نه نفر دیگر پس کذب مجموع من حیث المجموع نیز جایز خواهد بود و دیگر آنکه مجموع مرکب از آحاد است
بلکه نفس آحاد است پس هرگاه فرض کنیم کذب کل واحد را پس فرض کذب جمیع نیز شده خواهد بود و با وجود کذب
جمیع علم بصدق خبر ایشان حاصل نمیشود و از جمله شبهه های ایشان اینست که اگر از تواتر علم بصدق خبر حاصل شود

حصر قدس سره در مثال که کونه خود دیگر از ربع
افاده علم از متواتری
که دستان ما موجود باشند
و دیگری از راه حصول
علم بمتواتری که گذشته
باشد بواسطه رد کرده
و براهمه که قائل بوقت
بودند منه

بل تفاوت حکم آنست
که در حصول در جزم نداشته
باشد بلکه باعتبار
سرعت و بطوء
حصول بعضی باشد
منه

وعن الثانی ان نقل الیهود والنصاری لم یحصل بشرائط التواتر فلذلک لم یحصل العلم وعن الثالث
انه قد علم وقوعه والفرق بینه وبین الاجتماع علی الاکل وجود الداعی بخلاف اکل الطعام الواحد وبالجملة
فوجود العادة هنا وعدمها هنا لظاهر وعن الرابع ان تواتر النقیضین محال عادة وعن الخامس
ان الفرق الذی نجده بین العلمین انما هو باعتبار کون کل واحد منهما نوعاً من الضروری وقد یختلف
النوعان بالسرعة وعدمها لکثرة استیناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروری
لا یستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القلیلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول

---

لازم خواهد بود تصدیق یهود و نصاری در آنچه ایشان بطریق تواتر نقل نموده اند از حضرت موسی و
عیسی علیهما السلام که هر یک از ایشان گفته اند که پیغمبری بعد از من نیست و تصدیق ایشان در این قول منافات
دارد با نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله پس این قول افترا خواهد بود و از جمله شبهها اینست که اجتماع خلق
کثیر بر نقل خبر واحد از قبیل اجتماع خلق بسیار است بر خوردن یک طعام و این ممتنع است عادة پس تواتر نیز
عادة ممتنع خواهد بود و از جمله شبهها اینست که حصول علم بسبب تواتر منجر میشود بحصول علم بنقیضین در
صورتیکه جمعی کثیر خبر دهند بچیزی و جمعی کثیر دیگر بنقیض آن خبر دهند و تعلق علم بنقیضین محال است و از
جمله شبهها اینکه اگر تواتر افاده علم ضروری بصدق خبر نماید لازم می آید که ما فرقی نیابیم میان علمی که
از تواتر حاصل میشود و علمیکه بضروریات ما را حاصل است و لازم باطل است زیرا که ما هرگاه عرض کنیم بر خود
وجود اسکندر مثلا و این قول را که یکی نصف دو است فرق میان این دو علم می یابیم و میدانیم که علم ثانی اقوی
است بالبدیهه از علم اول و از جمله شبههای ایشان اینست که تواتر مفید علم ضروری بصدق خبر نیز باشد
لازم می آید که این مسئله یعنی حصول علم ضروری از تواتر اجماعی باشد زیرا که علم ضروری مستلزم اتفاق
جمیع ناس است و حال آنکه ما در این مسئله با شما مخالفیم و باعتقاد ما علم ضروری از تواتر حاصل نمیشود و جمیع
این اعتراضات و شبهها مردود است بدو وجه یکی اجمال و دیگری تفصیل اما اجمال زیرا که این وجوه از قبیل تشکیک
در ضروریات است پس از قبیل شبههای سوفسطائیه اند و مستحق جواب نیستند و ایشان جمعی اند که منکر محسوسات و
بدیهیات اند باعتبار شبههای که ایشان توهم و تخیل نموده اند و اما تفصیلا پس جواب شبه اول ایشان اینکه ما هست
که حکم مجموع مخالف حکم هر واحد از وست زیرا که واحد جزو از عشره است و بخلاف اوست در بعضی از احکام

یعنی شبهه تقریر صحت دلالت تشکیک بر عدم امکان وقوع تواتر نمیکند بواقع کرد دلالت میکنند بر عدم [illegible] حصول علم بسبب [illegible]

(٣٣٦)

حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول
ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم
الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ
جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا
عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد
يؤدي الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد وحكاه عن جماعة من الجمهور

الحاصل ٢ مع

---

مجموع مستما است بعشرة وواحد مسمّى با و نيست ومجموع لشكر مركبست از اشخاص ومجموع غالب ميايد بر دشمن
وفتح شهرها مى نمايد بخلاف هر يك از ان اشخاص وجواب شبهه ثانى ايشان اينكه در نقل يهود ونصارى ان
خبرها كه مذكور شد شرايط تواتر متحقق نيست چه از انجهت از تواتر ايشان علم بصدق خبر ايشان حاصل نيست
يعنى حصول علم از تواتر مشروطست بشروطيكه بعد ازين مذكور خواهد شد پس اگر علم از تواتر حاصل شود معلوم
ميشود كه شرايط او متحقق است واگر علم حاصل نشود چنانچه در تواتر يهود ونصارى اذا معلوم ميشود كه شرايط او
متحقق نيست گو ندانيم كه كدام شرط معينه منتفى است وبعضى گفته اند كه شرطيكه منتفى است در تواتر يهود ونصارى
ان شرطست كه هر طبقه از طبقات نقل بايد بحد تواتر رسيده باشند ودر تواتر يهود در زمان بخت نصر منقطع شده
زيرا كه او جميع طوايف يهود را كشت واز ايشان باقى نگذاشت مگر چند نفر يكه قول ايشان مفيد علم نبودى ونصارى
در طبقه اول بحد تواتر نرسيده بودند باعتبار قلت عدد ايشان وجواب شبهه سوم اينكه ما علم قطعى بوقوع
تواتر داريم وفرق ميان ان واجتماع خلق كثير بر خوردن يك طعام اينست كه در تواتر داعى بر اجتماع ايشان در نقل
يكخبر متحقق است وان عبارتست از ارتكاب امر بمعروف ونهى از منكر است جهت حصول مثوبات اخروى بخلاف
اجتماع بر خوردن يك طعام كه داعى بر او نيست بلكه مانع از او متحقق است چه امزجه خلايق مختلفند وباعتبار
اختلاف امزجه خواهش طعامها نيز مختلف ميشود مجملا بحسب عادت تواتر موجود است ودر اجتماع بر طعام واحد
عادت جارى نشده وجواب شبهه چهارم اينكه تواتر بر نقيضين بحسب عادت محالست واگر از فرض محال محالى لازم
ايد قصورى ندارد وجواب شبهه پنجم اينكه فرق كه در ميان اين دو علم ميابيم باعتبار اينست كه هر يك از اينها نوعيند
از ضرورى وگاه هست كه مختلف ميشوند دو نوع از ضرورى باعتبار سرعت انتقال ذهن بيكى وعدم سرعت انتقال

الجمهور ساكتين عليه قال السيد اذا كان هذا العلم يعنى الحاصل من التواتر مستندا الى العادة
ولم يكن بموجب عن سبب جاز فى شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا الابطال لنا اى فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات
النبى صلى الله عليه وآله ان كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واى فرق
ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلى على امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام الذى ينفرد الامامية
بنقله والاخر ثم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه فى اخبار البلدان وقد اشترط بعض هنا
شروطا اخر ظاهرة الفساد فنعرض بالاضراب عنها اخرى فايدة قد تكثر الاخبار فى الوقايع وتختلف

---

او بدیگری بسبب یاد داشتن ذهن بیکی جواب شبهه ششم اینکه قبول نداریم که علم ضروری مستلزم اتفاق
بوده باشد زیرا که جایز است ارتکاب باطل و صدور عناد از طایفه قلیلی چنانچه سوفسطائیه منکر بدیهیات
شده اند اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط تا فايده هر گاه دانستی این
را که تواتر ممکن است عقلا و واقع است شرعا و عرفا پس بدانکه حصول علم بتواتر موقوفست بر اجتماع چند شرط
بعضی از انها شرطند در جمعی که نقل خبر مینمایند و بعضی از انها شرطند در شنوندگان پس نوع اول منحصر است
در سه شرط اول اینکه جمعیکه نقل خبر مینمایند در کثرت بمرتبه باشند که ممتنع باشد عادة با ان کثرت اتفاق
ایشان بر کذب و دویم اینکه علم ایشان بتواتر مستند بحس بوده باشد چون دیدن بلاد بعیده و شنیدن اخبار
و بوییدن بوییدنیها و امثال اینها و مستند بعقل نبوده باشد زیرا که در مثل مسئله حدوث عالم هر گاه ثابت
بوده باشد نزد مخبرین بدلیل عقلی تواتر مفید علم نیست سیوم اینکه طرفین یعنی طبقه اعلی و اسفل و وسط
یعنی طبقه وسط مساوی باشند در بلوغ بحد تواتر یعنی جمیع طبقات مخبرین در طبقه اول و طبقه اخر و واسطه
هر طبقه از طبقات واسطه باید بحد تواتر رسیده باشند و نوع دویم یعنی شرایطیکه در سامعین معتبرند دو
شرطست اول اینکه ایشان عالم نبوده باشند بتواتر بطریق علم ضروری بلکه اگر چنین علمی از برای ایشان حاصل
بوده باشد تواتر نسبت بایشان مفید علم نخواهد بود زیرا که تحصیل حاصل محالست بلی عالم بودن ایشان بتواتر
بعنوان علم نظری منافات با تواتر ندارد دویم اینکه سامع پیش از شنیدن این خبر متواتر بسبب شبهه یا تقلید
دیگری چون آبا و اسلاف اعتقاد بنفی مقتضای خبر متواتر نداشته باشد چه در صورتیکه باشد که او را بسبب این

یعنی اگر علم ایشان بوده باشد بطریق سماع از معصوم در این صورت تواتر موجب علم خواهد بود زیرا اگر علم ایشان در این وقت مستند بحس سمع است منه

تواتر علم حاصل نشود بصدق متواتر باعتبار اعتقاد بکه پیش نقیض او داشته و این شرط را سید مرتضی رضی الله
عنه ذکر نموده و این بسیار نیکو است و حکایت نموده اند این شرط را از جماعتی از عامه و خود ساکت شده اند از
اثبات نفی او و چون اکثر از علما و فقها این شرط را در تواتر ذکر ننموده بودند و سید رضی الله عنه خود اختراع نموده
در مقام اعتذار و فرموده که هرگاه این علم یعنی علمی که از تواتر حاصل میشود مستند بعادة بوده باشد و مسبب
سببی نموده باشد جایز است در شرط او زیاده و نقصان بحسب اختلاف مصلحتها لیکن خدا بتعالی عالم است بانها
و چرا ما احتیاج باین شرط داریم تا اینکه اعتراض بر ما وارد نباید از جانب یهود و نصاری و عامه مخالفین باین
روش که چه فرق است میان خبر بوجود شهری بطریق تواتر و اخبار بکه وارد است بمعجزات حضرت رسول صلی
الله علیه و اله بغیر از قران مجید که قطع نظر از تواتر او دلیل است بر اعجاز خودش چون او از کردن بزغاله زهر
آلود و شکافتن ماه و تسبیح گفتن سنگ ریزه در دست مبارک انحضرت و انچه شباهت دارد بانها از باقی
معجزات انحضرت و خبر نص واضح بر امامت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام از خبر بکه امامیه رضوان الله علیهم
منفرد اند در نقل انها بخلاف اخبار بکه بر امامت که عامه نیز نقل نموده اند که در ان اخبار اعتراض ایشان
بر ما وارد نیست چه هرگاه خود نقل نموده باشند بر ایشان حجت خواهد بود پس فرق میان این دو تواتر را
بیان نمایند که از چه راه شما را علم حاصل است باین متواترات و ما را علم حاصل نیست با انکه ما را از راه تواتر
علم ببلاد بعیده حاصل است چنانچه شما را حاصل است و اگر این اخبار متواتر بوده باشد چرا تجویز نمیکنید که
علم باین متواترات ضروری و بدیهی بوده باشد چنانچه تجویز مینمایید ضروری بودن متواتر ها در اخبار شهرها
بیان ندر عبارت مص قدس سره والا لجوزتم بفتح همزه حرف شرط نیست و مطلب اذا و توبیخ است و غرض سید رضی
الله عنه از این حرفها نیست که اگر ما این شرط را در حصول علم بتواتر قرار ندهیم اعتراض یهود و نصاری بر
ما وارد بود که شما قایل شده اید بنبوت حضرت رسول صلی الله علیه و اله باعتبار معجزاتیکه باعتقاد شما متواتر
است از انحضرت و اگر در واقع این معجزات از انحضرت متواتر میبود بایستیکه ما را نیز علم بوجود انها حاصل باشد
چنانچه ما و شما شریکیم در علم بوجود بلاد بعیده باعتبار تواتر انها و اگر نه چه فرق است میان تواتر این و ان تواتر و
همچنین اگر این شرط معتبر نباشد اعتراض مخالفین بر ما وارد میخواهد بود در باب خلافت حضرت امیر المؤمنین
صلوات الله علیه باین روش که شما ادعا مینمایید خلافت انحضرت را بعد از انحضرت رسالت پناهی صلوات الله علیه

بعض عبارات الله جا انداخته شده و محقق
علم ضروری بعقیب
تواتر و چنین
نیست که تواتر
علت او بوده
باشد
صح

ولكن يشتمل كلّ واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمّى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين عليه الصلواة والسلم في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدلّ بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شئ من تلك الجزئيات درجة القطع اصلاً

والله بالافضل باعتبار اينكه ميكويند اخبار در باب خلافت انحضرت از حضرت رسالتپناهي صلى الله عليه وآله بحد تواتر رسيده اكر در واقع اين اخبار متواتر ميبود بايستيكه ما را نيز علم بمضمون انها حاصل شود چنانچه ما را علم بوجود بلاد بعيده از راه تواتر حاصل است والا چه فرق است ميان اين دو تواتر و همچنين اكر اين شرط نبود اعتراض ايشان برما وارد بود كه اكر اين اخبار متواتر باشد چرا شما دعواى بديهيت علم با و نمينمايد چنانچه علم ببابر متواترات بديهى است وچون اين شرط را ذكر نموديم اعتراضات ايشان برما وورود ندارد زيرا كه ايشان چون بسبب تقليد اباواسلاف وشبهات باطله پيش از شنيدن اين اخبار متواتره اعتقاد بنفى رسالت حضرت رسالت پناهي صلى الله عليه وآله و وصايت وخلافت حضرت امير المؤمنين صلوات الله عليه داشتند از اين جهت ديده بصيرت ايشان از ادراك حق عاجز است بخلاف بلاد بعيده كه چون پيش از تواتر اعتقاد بخلاف ونداشتند از راه تواتر ايشانرا نيز علم بوجود انها بهم ميرسد و همچنين در دفع اعتراض ثالث ميكوييم كه متواتر هر كاه ممكن بوده باشد اعتقاد بخلاف او بسبب شبهه يا تقليدى عادت خدا بتعالى جارى نشده بخلق علم ضرورى عقيب سماع او وبخلاف اينكه هر كاه اعتقاد بخلافش ممكن نباشد كه در اينصورت عادت جارى شده بخلق علم ضرورى پس متواتر بر دو قسم خواهد بود يكى مفيد علم ضرورى هست و ديكرى نيست چنانچه سيد رضى الله عنه در ذريعه تصريح باين معنى نموده والله ولى التوفيق وبعضى از عامه در تواتر شروط ديكر ذكر نموده اند كه فساد اشتراط انها ظاهر است پس اعراض نمودن از ذكر انها سزاوارتر است بعضى از ايشان شرط نموده اند در مخبرين اسلام وعدالت را چنانچه در شهادت شرط ميدانند وبعضى شرط نموده اند كه مخبرين در يك شهر نبوده باشند تا انكه ممتنع بوده باشد اتفاق نمودن ايشان با يكديكر در دروغ كفتن وبعضى شرط دانسته اند اختلاف ايشان را در نسب و در دين و در وطن ويهود شرط ميدانند كه مخبرين جمعى باشند كه در غايت ذلت وضعف باشند زيرا كه در اينصورت ممتنع است عادة اجتماع ايشان بركذب بسبب خوف از مواخذه واين شرايط ظاهر الفساد اند زيرا كه

بسيار

اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلّت وليس شأنه افادة العلم
بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه قرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة
ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا
حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان
عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واتفاء

---

بسيار است كه علم حاصل ميشود از تواتر بدون اينها فايدة قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف لكن تشتمل كل واحد
تا اصل كاه ميشود كه خبرهاى بسيار در واقعهاى مختلفه وارد ميشود وان اخبار در احكام مختلفند ليكن هر
يك از ان اخبار مشتملند بر معنى كه مشتركست ميان جميع اين خبرها از باب تضمن يا التزام پس علم قطعى بصدق آن قدر
مشترك حاصل ميشود باعتبار تواتر معنوى واين قسم از متواتر را متواتر بحسب معنى مينامند واين چون وقايع حضرت
امير المؤمنين صلوات الله عليه در جنگها چون قتال آنحضرت در جهاد بدر بانحويكه مشهور ودر كتب سير
واخبار مذكورات وجهاد آنحضرت در احد بانحويكه مشهورست وغير اينها از جهادها كه از آنحضرت واقع
شده كه هر يك از انها دلالت دارد بر كمال شجاعت آنحضرت التزاما پس شجاعت ومتواتر خواهد بود هر چند كه هيچ
يك از اين جزئيات بمرتبه تواتر وقطع نرسيده اند اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر قسم دوم از اخبار
يعنى خبر واحد خبريست كه بحد تواتر نرسيده باشد خواه راويان آن خبر بسيار باشند وخواه كم باشند وحال اين خبر
چنين نيست كه في نفسه قطع نظر از قراين خارجيه مفيد علم باشد بلى كاهى افاده علم ميكند باعتبار انضمام قراين
خارجيه باو وبعضى كفته اند كه با اين قراين هم مفيد علم نيست وقول اول صحيح تر است ودليل ما بر اينكه با قراين مفيد
علم است اينستكه هر كاه پادشاهى خبر دهد بمردن پسرش كه بيمارى واشراف او بر موت معلوم بود وباين قراين
از خارج نيز ضم شوند چون نعره وشيون زنان وحاضر ساختن جنازه وبيرون دويدن زنان مخدره از خانها
با حال بد بكه عادت ايشان چنين حركتى نبوده باشد بدون مردن مثل اين پسر وهمچنين كريستن پادشاه واكابر

انتفاء اللازم بيان الثاني انّه لو افاد العلم لادّى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه
بالامرين المتناقضين فانّ ذلك جائز واللازم باطل لانّ المعلومين واقعان في الواقع والّا لكان العلم
جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انّه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد
وهو خلاف الاجماع والجواب امّا عن الاوّل فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطّراد في مثله فانّه لا يتخلّف
عن العلم وامّا عن الثاني فانّه اذا حصل في قضيّة امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة وامّا عن الثالث
فبالتزام التخطئة ح فلو وقع العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد الّا انّه لم يقع في الشرعيّات والاجماع المدّعى
على خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبّد

---

ملکت او و بودن ایشان بنحو فوتی که بعد از مردن مثل این پسران حالت معتاد ایشان نبوده باشد که در این صورت
ما را جزم حاصل میشود بصحت این خبر و علم قطعی بهم میرسانیم بمردن او و ما در نفس خود حصول این علم را بالبدیهه
می‌یابیم و هیچ شکی در این نداریم و بر همنوال است حال ماده هر چیزی که مشتمل بر مثل این خبر این بوده باشد بلکه بمجرد
ازین خبر این نیز ما را جزم بصحت مضمون این خبرها حاصل میشود بحیثیتی که هیچ شکی و شبهه ما را در صحت او نیست و احتجاج
نموده مخالف یعنی منکر حصول علم بسبب خبر واحد محفوف بقراین بچند وجه اول اینکه اگر علم بسبب چنین خبری
حاصل شود میباید که این علم عادی باشد زیرا که علتی نیست این خبر را از برای حصول علم مگر باین نحو که عادت خدا
تعالی جاری شده بخلق علم عقیب شنیدن چنین خبری و اگر این علم عادی بوده باشد لازم میباید که حصول علم مطرد
باشد یعنی بعد از هر خبری که چنین بوده باشد علم قطعی بصدق مضمون او حاصل شود و انتفاء لازم ظاهر و
بدیهی است و دلیل ثانی اینکه اگر این خبر مفید علم بوده منجر میشود بتناقض معلومین در صورتیکه اخبار باین
نحو بدو امر متناقض متحقق شود زیرا که اخبار بنقیضین جایز است عقلا و عادة و لازم یعنی حصول علم بنقیضین
باطل است که این دو معلوم می باید که در واقع موجود باشند و اگر نه لازم می آید که این علم جهل مرکب باشد و از وجود
معلومین در واقع لازم می آید اجتماع نقیضین و دلیل ثالث ایشان اینکه اگر علم ازین خبر حاصل شود لازم می
آید که جزم حاصل شود بخطای کسی که مخالفت نماید با مضمون این خبر بسبب اجتهاد و تخطئه مجتهد بسبب مخالفت
خبر واحد خلاف اجماع است و جواب این دلایل اما از دلیل اول پس این روش است که قبول نداریم انتفاء لازم
را بلکه التزام مینمائیم اطراد حصول علم را و میگوئیم از هر خبری که باین وصف بوده باشد علم قطعی حاصل میشود اما

پوشیده نماند که دعوای بداهت در محل نزاع بیصورت است منه

به عقلاً ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفاً سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة ويعزى الى جماعة
من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع ام لا خلاف بين الاصحاب
فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني
وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

جواب از دليل ثانى پس اين قسم است كه هرگاه خبر محفوف بقراين بر قضيه حاصل شود ممتنع است عادة حصول
مثل اين خبر بر نقيض آن قضيه پس فرض وقوع دو خبر چنين در نقيضين محال است واز فرض محال اگر محالى
لازم آيد مفسده ندارد واما جواب از دليل ثالث پس اين نحو است كه قبول نداريم بطلان لازم يعنى تخطئه
مجتهد را بسبب مخالفت او با چنين خبرى والتزام مى‌نمائيم تخطئه او را در اين صورت ومى‌گوئيم كه اگر چنين
خبرى وارد شود مخالفت او بسبب اجتهاد جايز نيست لكن در شرعيات چنين خبرى كه اجتهادى مخالف او واقع
نشده واجماعى كه مستدل دعوى نموده بر عدم جواز تخطئه چنين مجتهدى ظاهر الفساد است بلكه آنچه اجماعى است
عدم جواز تخطئه مجتهد است بسبب مخالفت با خبر واحدى كه محفوف بقراين نبوده باشد اصل وما عرى من خبر
الواحد عن القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلاً تا وهل هو خبر واحد هرگاه مجرد از قراين باشد كه افاده
علم مينمايد جايز است تعبد باو عقلا يعنى عقل تجويز مينمايد وواجب گرداند شارع عمل بمضمون اين
خبر را بر مكلفين زيرا كه اگر شارع ما را امر فرمايد بعمل بمقتضاى اين خبر وبفرمايد كه هرگاه عادلى بشما خبرى نقل
نمايد شما عمل بمضمون او نمائيد از اين ايجاب عمل محالى لازم نمى‌آيد پس عقلا جايز خواهد بود واز اصحاب مخالفى
در اين حكم نيافتيم بغير از آنچه محقق قدس سره از ابن قبه نقل نموده ونسبت داده شده اين قول بجماعه ديگر از اهل العامه
واين قول سزاوار است ودليل ايشان بر عدم جواز اينست كه اگر تكليف باين خبر در احكام شرعيه كه از حضرت رسول
صلى الله عليه وآله وارد شده جايز باشد لازم مى‌آيد كه تكليف بوجود اخبار باحكام شرعيه كه از خدا تعالى وارد شده
جايز باشد پس اگر عادلى خبر دهد از خدا تعالى باينكه مرا برسالت فرستاده بايد بر ما واجب باشد اطاعت او بدون طلب
معجزه از او وجواب اين دليل كه ملازمه ممنوع است زيرا كه لازم نمى‌آيد از جواز وجوب عمل بقول كسى كه جزم بكذب او
نداشته باشيم جواز وجوب بقول كسى كه جزم بكذب او حاصل است بحسب عادت زيرا كه اخبار از خدا تعالى بتخصيص بدون

ابن قبه كه مذكور شد باء يك نقطه از قدماى متكلمين اماميه است رضى الله عنهم منه

دلّت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كلّ واحد
من الطوائف واحداً من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوائف وعلّقه باسم الجمع
اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البيّن تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختصّ بكلّ بعض من
القوم بعض من الطوائف قلّ او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطاً لقبل ولينذروا كلّ واحد من قومهم
او ولينذر البعض الذي يحصل به التواتر كلّ واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر
عليهم بالانذار الواضح على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم

---

خود رياست عظمى ايست پس هرگاه بامعجزه كه موجب جزم بصدق او است نباشد عادة جزم حاصل ميشود بكذب
او بخلاف اخبار عدل از رسول صلى الله عليه وآله كه چون رياست عظمى نيست پس اگر بدون قرينه باشد كه مفيد
علميت مادام جزم بكذب او حاصل نميشود وهل هو واقع اولا الخلاف بين الاصحاب نا فان قيل من اين علم وايا
ايا تعبّد يعني وجوب عمل بخبر واحد هرگاه مجرد از قرينه بوده باشد واقعست شرعا يا واقع نيست مخلافست
ميان اصحاب پس جمعي از متقدمين چون سيد مرتضى رضي الله عنه وسيد ابي المكارم بن زهره وابن براج ابن ادريس قائل
يعني عدم وقوع تعبد وجمهور متاخرين باول يعني وقوع تعبد قايل شده اند واين مذهب اخير است صواب وچند
دليل از براى وقوع تعبد بخبر واحد هرگاه مجرد از قرينه بوده باشد قائمست اول اين قول خداي تعالى است
كه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون يعني
چرا بيرون نميروند از هر فرقه طائفه تا انكه تفقه نمايند در دين ومسائل دين خود را بياموزند وانذار قوم خود
نمايند هرگاه بازگشت نمايند بسوى ايشان شايد كه ايشان بترسند از عقوبات الهى از معاصى باز ايستند
وجه دلالت اين ايه كريمه براين مطلب اين است كه دلالت دارد بر وجوب حذر بر قوم نزد انذار وتخويف طوائف
ايشان را وانذار طوائف ايشان را متحقق ميشود بعنوان انذار هر طائفه از طوائف يكى از قوم را چه نسبت داده اند
او را بضمير جمعيكه راجع ميشود بطوائف ومعلق ساخته اند اورا باسم جمع يعني قوم پس در هر يك از فعل ومفعول
اراده مجموع شده چه مراد از مسند انذار جميع طوائف است واز مفعول مراد جميع قوم است واين بديهى است كه
متحقق ميشود اين معنى با توزيع يعني قرار دادن هر يك از قوم را فرداً فرداً در برابر هر طائفه از طوائف بحيثيتي كه
مخصوص باشد بهر بعضى از قوم طائفه از طوائف خواه ان طائفه قليل باشند يعني بحد تواتر نرسيده باشند يا كثير

علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدلّ عليه فانّ امتناع حمل كلمة لعلّ على معناها الحقيقي باعتبار
استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت
قد بيّنا فيما سبق انّه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانّه ان حصل المقتضي له وجب والّا لم يحسن طلبه
دليل على حسنه ولا يحسن الّا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الّا على وجه
الايجاب على انّ ادّعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب

---

باشند بحدّ تواتر رسيده باشند واگر برسيدن اين طايفه منذرين بحدّ تواتر شرط ميبود وتوزيع كافي نميبود
بايستي كه گفته شود ولينذروا كل واحد من قومهم يعني تا اينكه انذار نمايند جميع اين طوايفي كه از فرق متعدّده
بيرون رفته اند هر واحدي از قوم خود را بايستي گفته شود ولينذر البعض الّذي يحصل به التواتر كل واحد
من القوم يعني تا اينكه انذار نمايند بعضي از اين طوايف كه بحدّ تواتر رسيده باشند هر واحد از قوم را يا گفته شود
عبارتي ديگر كه اداء اين معني نمايد پس وجوب حذر بر ايشان بسبب انذاري كه واقع باشد بر وجه مذكور يعني
بطريق توزيع دليل است بر وجوب عمل بخبر واحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدلّ عليه
فان امتناع حمل كلمة لعلّ تا فان قيل وجوب الحذر پس اگر كسي اعتراض نمايد كه استدلال شما بر وجوب عمل بخبر واحد
باين آيه كريمه موقوفست بر وجوب حذر وانجا معلوم شد كه حذر واجبست وحال آنكه در اين آيه كريمه چيزي نيست كه
دلالت كند بر وجوب او وچون سخن بدين مقام رسيد كه بگويد كه دلالت آيه بر وجوب حذر از اين راهست كه حذر خبر لعلّ
واقع شده ولعلّ موضوعست از براي ترجّي يعني اميد داشتن چيزي كه ممكن الوقوع بوده باشد وترجّي نسبت بكسي صحيح
استكه عالم بعواقب امور نبوده باشد پس در كلام واجب تعالى محمول بمعني حقيقي نميتواند بود وبايد او را بر معني
مجازي حمل نمود ومعني كه مناسبت دارد با حقيقت او ايجاب حذر است قايل جواب ميفرمايد كه امتناع حمل كلمة لعلّ
بر معني حقيقي باعتبار محال بودن او بر خداي تعالى موجب اينست كه او را حمل نمائيم بر اقرب مجازات كه عبارتست از مطلق
طلب حذر است كه شامل ايجاب وندب هر دو است ومقتضي حمل بر ايجاب تنها نيست در جواب اين اعتراض ميگوئيم كه ما
پيش از اين در بيان اينكه امر موضوعست از براي وجوب بيان نموديم كه معني ندارد جواز حذر يا استحباب وي زيراكه
اگر مقتضي حذر حاصل است حذر واجب خواهد بود واگر مقتضي او نيست نيكو نخواهد بود پس طلب حذر دليلست بر
نيكوئي او ودانستي كه حذر نيكو نيست مگر نزد وجود مقتضي ونزد وجود مقتضي واجب ميشود پس طلب حذر واقع نميشود

وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلاً على المدّعى لكونه اخصّ منه فانّ الانذار هو التخويف مع الاعلام والخبر اعمّ منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الّا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضاً ولا ريب في انّ عمدة الاحكام الشرعيّة الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكّان عن التخويف فانّ الواجب يستحقّ العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انّه يمكن ادّعاء الدلالة على القبول فيه ايضاً

مگر بر وجه ایجاب با اینکه ادعاء اینکه مطلق طلب اقرب مجازات است بحقیقت نه ایجاب محل نظر است فان قیل وجوب الحذر عند الانذار لا یصلح بمجرده دلیلا علی المدعی تا فان قیل ذکر پس اگر کسی گوید که وجوب حذر نزد انذار به تنهائی صلاحیت ندارد که دلیل مدعای شما بوده باشد زیرا که انذار عبارت از تخویف است و خبر واحد اعم است از اینکه در باب انذار بوده باشد یا از باب اخبار با حکام شرعیه جواب میگوئیم که تخصیص انذار بتخویف ممنوع است بلکه انذار بمعنی ابلاغ و رسانیدن خبری است بمکلف بر وجهی که متضمن تخویف بوده باشد و این معنی چنانکه شامل ابلاغ خبری است که مشتمل بر تخویف باشد پس همچنین شامل ابلاغ خطابیست که متضمن وجوب یا حرمت چیزی بوده باشد چنانچه دانسته خواهد شد و دلیل بر اینکه انذار باین معنی است اینست که جوهری در صحاح ذکر نموده که انذار بمعنی ابلاغ است و گفته که نمیباشد انذار مگر ابلاغی که مقصود از او تخویف باشد و نزدیک باین معنی در جمهره و قاموس واقع شده و عرف نیز با ایشان موافقت و شکی نیست که عمده احکام شرعیه وجوب و تحریم و انچه ایست که راجع میشود بوجوب و تحریم بیک اعتباری چون احکام وضعیه زیرا که انها لازم دارند وجوب و تحریم چیزی را مثلا صحت که حکم شرعی عبارتست از احکام خمسه مشهوره و حکم وضعی عبارتست از لازم و سبب احکام شرعیه چون صحت و بطلان که لازم وجوب نماز با طهارت و حرمت نماز بی طهارت اند و چون بودن زوال سبب از برای وجوب نماز ظهر مثلا بیع که حکم وضعی است لازم دارد وجوب تسلیم ثمن را بایع بر مشتری و وجوب تسلیم مبیع را بمشتری بر بایع و حرمت انتفاع هر یک از مشتری و بایع از چیزی که منتقل ساخته اند او را بسبب بیع بدیگری و این وجوب و تحریم منفک نمیشوند از تخویف زیرا که واجب مستحق عقوبت میشود تارکش و حرام مستوجب مواخذه میشود فاعلش و هرگاه ایه کریمه دلالت کند بر قبول خبر واحد در واجب و حرام پس کار در غیر اینها اسانست زیرا که کسی قایل بفرق نشده میان واجب و حرام و باقی

بسبب وجوب تسلیم حکم شرعی عبارتست از احکام مشهوره و حکم وضعی عبارتست از لازم و سبب احکام شرعیه چون صحت و بطلان که لازم وجوب نماز با طهارت و حرمت نماز بی طهارت و چون بودن زوال سبب از برای وجوب نماز ظهر مثلا

نه مذکور از کلمه حکم شرعی تا شرط لعلم بعد گرد و نماز ظهر مثلا باشد کاتب سهو کاتب در عبارت آورده

ايضاً بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد
فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه
في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل
عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه
سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت
عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالاً
من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على
حجيته فيكون ح من الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا

---

احكام پس هرگاه ثابت شد وجوب عمل بخبر واحد در باب وجوب و تحريم در غير ايشان نيز ثابت ميشود باينكه ممكن
است ادعاء دلالت آيه كريمه بر وجوب عمل بخبر واحد در غير واجب و حرام نيز بطريق مفهوم خطاب زيراكه هرگاه
واجب باشد عمل بخبر واحد در اينها كه اعظم احكام شرعيه اند در غير اينها بطريق اولى واجب خواهد بود و لحن
در كلام مص قدس سره مصدر لحنه بمعنى فهم است و بمعنى مفعول است يعنى ملحون يعنى مفهوم فان قيل ذكر
التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى تا الثاني پس اگر كسى اعتراض نمايد كه ذكر تفقه در آيه كريمه
دليل است براينكه مراد از انذار فتوى است وقبول قول مجتهد واحد در فتوى اتفاقيست ومحل نزاع قبول خبر واحد
است در نقل جواب ميگوييم كه اين معنى معنى عرفى تفقه است واراده او در آيه كريمه موقوفست براينكه ثابت شود كه
اين معنى معنى عرفى تفقه نيز در زمان حضرت رسول صلى الله عليه وآله نيز بوده باشد بنحويكه معتبر بوده باشد
تا اينكه توان خطاب را براو حمل نمود وشما از كجا ميتوانيد اين را ثابت نمود ومعنى لغوى تفقه مطلق تفهم است پس واجبست
حمل لفظ براو زيراكه اصل بقاء لفظ است بر معنى لغوى تا آنكه نقل از او ثابت شود وثابت نيست حصول نقل در زمان
حضرت رسالت پناهى صلى الله عليه وآله الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا تا الثالث دليل ثانى از براى
وجوب عمل بخبر واحد قول خدا تعالى است كه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا يعنى اگر فاسقى بشما خبرى دهد شما باز
ايستيد از عمل باو وتفتيش از صحت او بكنيد وبمجرد قول او عمل باو مكنيد وجه دلالت اين كريمه براين مطلب اينست
كه خدا تعالى معلق ساخته وجوب تثبت را بر خبر دادن فاسق پس وجوب تثبت منتفى خواهد بود نزد انتفاء فسق از

وانّى لكم هنا باثباته ومعناه اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه م ع

الائمّة علیهم السّلم واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم علی روایة اخبار الاحاد وتدوینها والاعتناء بحال الرّواة والتّفحّص عن المقبول والمردود والبحث عن الثّقة والضّعیف واشتهار ذلك بینهم فی کلّ عصر من تلك الاعصار وفی زمن امام بعد امام ولم ینقل عن احدٍ منهم انکار لذلك او مصیر الی خلافه ولا روی عن الائمّة علیهم السّلم حدیث یضادّه مع کثرة الرّوایات عنهم فی فنون الاحکام قال العلّامة فی نه اما الامامیّة فالاخباریّون منهم لم یعوّلوا فی اصول الدّین وفروعه الّا علی اخبار الاحاد المرویّة عن الائمّة علیهم السّلم والاصولیّون منهم کابی جعفر الطّوسی ره وغیره وافقوا علی قبول الخبر الواحد ولم ینکره احد سوی المرتضی ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وحکی المحقّق عن الشّیخ سلوك هذا

---

جهت عمل بمفهوم شرط وهرگاه تثبّت واجب نباشد نزد خبر غیر فاسق پس یا قبول واجبست واین مطلب ماست ویا رد او واجبست واین باطل است زیرا که این مقتضی اینست که حال خبر فاسق بدتر از حال فاسق باشد وفساد این ظاهر است واعتراضیکه بعضی بر این استدلال نموده اند باین روش که این موقوفست بر حجیّت مفهوم شرط ودلالت مفهوم ضعیف است مدفوعست باینکه استدلال بمفهوم مبنی است بر قول بحجیّت او وبعضی هر که باین احتجاج نموده قایلست بحجیّت او پس درینصورت مفهوم از جمله ظواهر است که تمسّك بانها واجبست الثّالث اطباق قدماء الاصحاب الذین عاصروا تا الرّابع دلیل ثالث بر وجوب عمل بخبر واحد اینستکه اتفاق نموده بودند قدماء اصحاب که معاصر حضرات ائمّه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بودند واز ایشان اخذ احادیث مینمودند وجمعیکه نزدیك بعصر ایشان بودند واز ایشان اخذ احادیث مینمودند بر روایت اخبار احاد ونوشتن انها در کتابها واهتمام داشتن ببیان حال راویان وتفحّص نمودن از مقبول ومردود وتفتیش کردن از ثقه وضعیف ایشان ومشهور بوده میان ایشان اینمعنی در هر عصری از ان عصرها ودر زمان امام معصومی بعد از معصومی واز هیچ یك از ایشان انکار این یا قول بخلاف این منقول نشده ونه حدیثی از حضرات ائمّه معصومین علیهم السّلم روایت شده که منافی این بوده باشد با اینکه از ایشان روایات بسیار در احکام هر فنی از فنون منقول شده ومؤیّد این اتفاق اینستکه علامه رحمة الله فرموده که امّا امامیه رضی الله عنهم پس اخباریون ایشان اعتماد نکرده اند در اصول دین وفروع او مگر بر اخبار احادیکه منقول اند از ائمّه علیهم السّلم واصولیون یعنی مجتهدین ایشان چون شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه وغیر او موافقت نموده اند با اخباریین در قبول خبر واحد وانکار ننموده اند او را مگر سیّد مرتضی رضی الله

تحقیق نیست که این دلیل حجّت نمیشود بر بعضی از منکرین وجوب عمل بخبر واحد چون سیّد مرتضی رضی الله عنه و اتباع او چه ایشان مفهوم را حجّت نمیدانند منه

هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم مقتصراً عليه فادعى الاجماع
على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عوّلوا على المنقول
في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلّم لخصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي
صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العمل
به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضاً فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا
على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين

---

عنه وتابعان او بسبب شبهه که عارض ایشان شده وشبهه ایشان بعد از این خواهد آمد ومحقق رحمه الله حکایت
نموده از شیخ سلوک این طریقه را در احتجاج از برای عمل باخبار مرویه از ائمه علیهم السلم واکتفا نموده بهمین دلیل
وادعای اجماع نموده وفرموده که متقدمین اصحاب ومتاخرین ایشان هرگاه فتوائی میدادند واز ایشان مطالبه
دلیل بران فتوی میشد ایشان در دلیل اعتماد مینمودند بحدیثی که در اصول معتمده وکتابهای مصنفه
منقول شده وخصم ایشان از ایشان این دلیل را قبول مینمود ودعوای ایشان را مسلم میداشت واین طریقه
ایشان بود از زمان حضرت رسول صلی الله علیه وآله تا آخر زمان ائمه معصومین علیهم السلم پس اگر نه چنین میبود
که عمل باین اخبار جایز میبود بایستی که خصم ایشان انکار نماید عمل باین اخبار را وخود را بیزار دانند از کسیکه عمل
باینها کند وجمعی از عامه که با ما موافقت نموده اند در این مسئله ایشان نیز احتجاج نموده اند بمثل این طریقه
پس گفته اند که صحابه وتابعین اجماع نموده اند بر عمل بخبر واحد بدلیل آنکه نقل نموده اند از ایشان استدلال
بخبر واحد وعمل ایشان را باو در وقایع مختلفه غیر محصوره ومکرر این کار نموده اند وشایع ومشهور بود میان
ایشان وهیچ کس بر ایشان انکار ننموده بود که اگر کسی انکار مینمود بایستی که انکار او بما برسد واین موجب علم عادی
است باتفاق ایشان چنانکه هرگاه تصریح نمایند باتفاق اصحاب ما را علم عادی باتفاق حاصل میشود الرابع ان

---

باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل بيتنا لا يبقى دلیل چهارم بر وجوب
عمل بخبر واحد آنکه باب علم قطعی باحکام شرعیه که ضروری دین یا ضروری مذهب اهل بیت علیهم السلم نبوده باشد

الدّين او من مذهب اهل البيت عليهم السّلام فى نحو زماننا منسدّ قطعاً اذ الموجود من ادلّتها لا يفيد
غير الظنّ لفقد السنّة المتواترة وانقطاع طريق الاطّلاع على الاجماع من غير جهة النّقل بخبر الواحد و
وضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظنّ وكون الكتاب ظنّى الدّلالة واذا تحقّق انسداد باب العلم فى
حكم شرعى كان التّكليف فيه بالظنّ قطعاً والعقل قاض بانّ الظنّ اذا كان له جهات متعدّدة يتفاوت
بالقوّة والضّعف فالعدول عن القوىّ منها الى الضّعيف قبيح ولا ريب انّ كثيراً من اخبار الاحاد يحصل
بها من الظنّ ما لا يحصل بشىء من سائر الادلّة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تمّ هذا الدّليل لوجب فيما
اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظنّ اقوى من الظنّ الحاصل بشهادة العدلين
ان يحكم بالواحد او بالدّعوى وهو خلاف الاجماع لانّا نقول ليس الحكم فى الشّهادة منوطاً بالظنّ بل
بشهادة العدلين فينتفى بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه بقوله فى معنى الاسباب الخ

---

در زمان ما مسدود شده جز ما زيرا كه انچه موجود است از دلايل اين احكام مفيد زياده بر ظن نيست زيرا كه حديث
متواتر در ميان نيست و راه اطلاع بر اجماع نيز بريده شده مگر از جهت نقل بعنوان خبر واحد پس اجماعات نيز از
قبيل اخبار احادند و اين دليل كه اصالت برائت هم همچنانست نيز مفيد غير ظن نيست و كتاب اگرچه قطعى المتن است ليكن
ظنى الدلالة است باعتبار انكه اكثر ايات احكام مشتملند بر مجملات و عمومات و متشابهات و هرگاه در باب احكام
شرعى سد باب علم قطعى شده باشد تكليف در حكم شرعى البته بظن خواهد بود و عقل حاكمست باينكه تحصيل ظن هم
گاه راههاى متعدده داشته باشد و متفاوت بوده باشد در قوت و ضعف عدول از قوى انها بضعيف قبيح است
و شكى نيست كه بسيارى از اخبار احاد بسبب انها ظنى حاصل ميشود كه از ادله ديگر حاصل نميشود پس واجبست تقديم

---

بعمل بانها لا يقال لو تمّ هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد كسى نگويد كه اگر اين
دليل تمام شود لازم مى‌ايد كه در جائيكه حاكم را از شهادت يك عادل يا دعواى او ظنى حاصل شود اقوى از ظنى كه از
شهادت دو عادل حاصل ميشود واجب باشد اينكه حكم كند بشهادت ان عادل واحد يا دعواى او و اين خلاف
اجماعست زيرا كه جواب ميگوئيم كه حكم شرع در شهادت منوط بظن نيست تا انكه هرگاه ظن اقوى بوده باشد از ظنى
ديگر عمل باو لازم باشد بلكه منوطست بشهادت دو عادل پس جايز نخواهد بود حكم در صورتيكه شهادت عدلين
منتفى باشد و مثل شهادتست فتوى و اقرار يعنى حكم بوجوب متابعت فتوى و ثبوت اقرار منوط بظن نيست بلكه

او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فانّ
المفروض فيه كون التكليف منوطاً بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك
بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بالظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تفهمه عن
ذلك الظاهر لانّا سلّمنا ولكن ذلك ظنّ مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الّا بدليل لانّا
نقول احكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة وقد مرّ انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب
وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انّما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن
الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلّهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها
باجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره

---

شرط است بقول مفتی و اقرار مقر پس شهادت در تعلق حکم باو چنانچه سید مرتضی رضی الله عنه اشاره فرموده
بمنزله اسباب و شروط شرعیه است چون زوال آفتاب و طلوع فجر نسبت باحکامیکه متعلقند باینها یعنی چنانچه وجوب
نماز ظهر و حرمت اکل و شرب نظر باینها متعلق اند بزوال آفتاب و طلوع فجر همچنین حکم بثبوت دعوی متعلق است
بر شهادت دو عادل بخلاف محل نزاع یعنی علم باحکام شرعیه که او معلق بظن است پس با وجود ظن قوی عمل بظن
ضعیف جایز نخواهد بود لا یقال الحکم المستفاد من ظاهر الکتاب معلوم لا مظنون تا حجة القول کسی نگوید که
شما چون میگویید که احکام مستنبطه از قرآن مجید ظنیند و حال آنکه حکمیکه از ظاهر او مستفاد میشود علم قطعی
باو حاصل میشود و ظنی نیست بواسطه انضمام مقدمه از خارج بآن ظاهر و آن مقدمه عبارتست از قباحت
خطاب نمودن حکیم بلفظی که او را ظاهری باشد و مراد حکیم غیر آن ظاهر باشد بدون قرینه که او را از ظاهر صرف
نماید و حاصل آنکه میگوییم که این حکم از ظاهر کتاب مستفاد میشود و هر چه از ظاهر او مستفاد شود مراد خدای تعالی
است جزماً بواسطه آن مقدمه معلومه پس این حکم معلومست قطعاً و بر تقدیر تسلیم که حکمیکه از ظاهر کتاب مستفاد
شود ظنی بوده باشد لیکن این ظن خاصی استکه مستفاد شده از متواتر که عمل باو واجبست اتفاقاً پس او از قبیل شهادت
دو عادل است در بمعنی که عدول از او جایز نیست بغیر او یعنی چنانچه جایز نیست عدول از شهادت دو عادل بغیر او
هر چند در افاده ظن اقوی بوده باشد باعتبار آنکه وجوب عمل بظنی که از شهادت عدلین حاصل شود اتفاقیست همچنین

غيره بالنظر الى انا طرف التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين
خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر
الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف
ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليهما بنحو ما ذكر في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر
عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة
وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل
التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد

---

جايز نيست عدول از ظني كه حاصل ميشود از ظاهر كتاب بظني كه حاصل شود از خبر واحد هر چند كه او
اقوى بوده باشد مگر بسبب دليلي كه موجب عدول از و باشد زيرا كه ما در جواب ميگوييم كه قطعي بودن
حكم مستفاد از ظاهر كتاب ممنوعست زيرا كه ممكنست كه مراد خلاف اين ظاهر بوده باشد و آنچه شما
ميگفتيد كه صرف لفظ از ظاهر بدون قرينه قبيح است ما در جواب او ميگوييم كه صرف از ظاهر بدون قرينه نشده
بلكه با قراين بوده كه در وقت خطاب متحقق بوده اند والحال نيستند و اين مفسده ندارد زيرا كه احكام كتاب
مجيد جميع از قبيل خطاب مشافهه اند و پيشتر دانسته شد كه خطاب مشافهه مخصوصست بموجودين در زمان
خطاب و حكم او ثابت نيست از براي معدومين در وقت خطاب تا روز قيامت مگر بسبب اجماع و حكم ضرورت دين
باشتراك جميع مكلفين در اين تكليفات و در اينصورت كه ما مخاطب باين خطابات نبوده باشيم و خطاب مخصوص
بموجودين در آنوقت بوده باشد پس جايز است كه با بعضي از آن ظواهر قراينى بوده باشد كه دلالت نمايند مخاطبين
موجودين را بر اينكه مراد خلاف ظاهر است قطعا و لازم نيست كه آن قراين در زمان ما نيز بوده باشند زيرا كه ما
مخاطب باين خطاب نيستيم تا آنكه بايد خلاف ظاهر آنها بر ما نيز معلوم بوده باشد و بتحقيق كه واقع شده
اقتران چنين قراين با خطاب در چند موضع كه ما ميدانيم باجماع و مثل اجماع چنانچه در آيه وضو كه ظاهر وجوب شستن
دستها باين عنوان كه ابتدا از اصابع واقع شود و انتها بمرافق و حال آنكه مراد خلاف ظاهر و عكس است و دليل برين

الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير و
سطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب
الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او
موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان
نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم ويتكلم في الذريعة على التعلق بعمل

---

اجماع امامیه است رضی الله عنهم پس احتمال دارد که شارع در شناسانیدن بما خلاف ظاهر را در باقی مواضع
اعتماد نموده باشد بر اماراتیکه مفید ظن قوی اند و خبر واحد از جمله آن امارات است و امارات اگرچه فی نفسه باعث
صرف لفظ کتاب از ظاهر نتوانند شد لیکن قابلیت آن دارند که معرف باشند از برای اینکه مراد از این خطابات
خلاف ظاهر بوده نسبت بمکلفین باین خطابات یعنی موجودین در وقت خطاب بقراینی که ایشانرا علم قطعی بسبب
آن قراین حاصل بوده و با وجود این احتمال علم قطعی بحکمی که مستفاد میشود از ظاهر کتاب چون حاصل میشود و مع ذلک
خواهد بود در اینصورت ظنی که مستفاد میشود از ظاهر کتاب با ظنی که از غیر او حاصل میشود نسبت بتعلق تکلیف
بانها از دو جهت یکی آنکه فرق میان ظاهر کتاب و غیر او مبنی است بر اینکه خطاب او متوجه ما نیز باشد زیرا که در
اینصورت اگر مراد خلاف ظاهر بوده باشد بقرینه این اخبار لازم میاید که خبر واحد صارف کتاب از ظاهر بوده باشد
و این جا چنین نیست لیکن دانستی که خطاب مخصوص بموجودین است و صارف از ظاهر نسبت بایشان قراین و دلایل قطعیه
که بما نرسیده اند و ما اگرچه با ایشان در تکلیف بخلاف ظاهر شریکیم بقرینه امارات ظنیه لیکن این امارات نسبت
بما صارف لفظ کتاب از ظاهر نیستند بلکه معرف هستند از برای اینکه مراد از لفظ او خلاف ظاهر بوده بدلالت دلایل
قطعیه و دیگری آنکه ظاهر است که اجماع و ضرورت که دلالت دارند بر مشارکت ما با موجودین در وقت خطاب در
تکالیفی که مستفاد میشوند از ظاهر کتاب مخصوصند این اجماع و ضرورت بصورتیکه یافت نشود خبریکه شرایط قبول
او محقق باشد و افاده ظن راجح کند باینکه ما مکلفیم بخلاف این ظاهر و ملخص وجه ثانی اینکه ظنی که از خبر حاصل
میشود راجح است بر ظنی که از ظاهر کتاب مستفاد میشود زیرا که خطابات کتاب مخصوص بموجودین است و ما بسبب اجماع

بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك ونقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضاء بما
فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضاء ان لا يكون له وجه سوى الرضاء من تقية وسوف وما
اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد
كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين اقول

---

رضرورة مشاركتهم با ايشان در تكليف باحكام ان خطابات پس هرگاه مشاركت ما با ايشان اجماعى وضرورى
نبوده باشد ما مكلف بان احكام نخواهيم بود ودر صورتيكه خبرى معارض ظاهر كتاب بوده باشد مشاركت ما با ايشان
اجماعى وضرورى نيست پس ممكنست كه مكلف بحكم اين خبر باشيم نه بحكم ان خطاب وضمير مثله راجعست بوجه
دويم تساوى ظنين يعنى بقول مصنف ره ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على اشتراكنا الخ
وجار ومجرور ثانى يعنى بنحو ما ذكر ظرف لغو ومتعلق است بالثفت يعنى اگر معترض ملتفت شود بجانب اصالة براءة
كه مستدل دعوا نموده بوده كه او نيز چون ظاهر كتاب ظنى است واعتراض نمايد بران مقدمه بمثل ان اعتراضيكه مذكور
شد اخبار در ظاهر كتاب يعنى باين روش كه ظنيكه مستفاد ميشود از اصالة براءة ظن مخصوصى است كه عمل با و وفا
است اتفاقا پس از قبيل ظنى است كه از شهادت دو عادل حاصل ميشود وعدول از و بظنى كه از خبر واحد حاصل
شود وعمل جايز نيست ما نيز جواب ميگوئيم بمثل انچه مذكور شد تا نبايد در بيان تساوى ظنيكه از ظاهر كتاب حاصل
شود با ظنى كه از ظاهر كتاب غير او متحقق شود يعنى ميگوئيم كه ظنى كه حاصل ميشود از اصالة براءة وجوب عمل با و در
صورتى اتفاقيست كه معارضه ننمايد با او خبر عدلى كه افاده نمايد تكليف بخلاف او را اگر در ين صورت وجوب عمل

---

با و اتفاقى نيست پس از قبيل شهادت دو عادل نخواهد بود بحجة القول الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم فانه نهى تا والجواب دليل قول ديگر يعنى عدم وجوب عمل بخبر واحد چند وجه است يكى عموم قول تعالى استكه
ولا تقف ما ليس لك به علم يعنى پيروى مكن چيزيرا كه نيست علم با و ونيست شكى در اين اعم است از انكه ظن با و حاصل باشد يا نه
پس خدا تعالى نهى فرموده خواهد بود از متابعت ظن ودويم قول خداى عز وجل استكه در مذمت جمعيكه متابعت ظن
خود نموده اند وبضلالت افتاده اند فرموده ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا يعنى ايشان
متابعت ننموده اند مگر ظن خود را وگمان غنى نميسازد و كفايت نميكند از حق اصلا ومثل اينها از اياتيكه دلالت ميكنند بر مذمت

لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه والآية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره مما يثاقف عمومها
وصار حينئذ التمسك بها في موضع النزاع لاسيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكم
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما مر انا اليه واي اجماع او ضرورة تقتضي لمشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لاريب في انسداد باب العلم به عندنا دونهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد رضي
فجوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا
واعتماده في الحكم بذلك على نقله ينقض لغرضه اذ لم يحصل الينا معه ما يخرج عن كونه خبرا واحدا
ثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة
الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلم

متابعت ظن و نهى از متابعت ظن چنانچه در آية اولى واقع شده و مذمت او چنانكه در آيات ديگر واقع شده دلالت
ميكنند بر حرمت او و اين منافات دارد با وجوب او و شكى نيست كه خبر واحد افاده نميكند زياده بر ظن پس اين عمل
باو واجب نباشد و وجه ثانى آنچه نسبت كه سيد رضى الله عنه در جواب مسايل تبانيات ذكر نموده كه اصحاب ما عمل نمى
نمودند بخبر واحد و ادعاء خلاف اين بر ايشان يعنى نسبت قول بجواز عمل بخبر واحد بايشان موجب قدح چيزيست كه
ضروريست نزد ايشان كه آن عبارت از عدم جواز عمل بخبر واحد است و فرموده كه ما علم قطعى داريم بانكه
عليكه در مثل او شك و شبهه راه ندارد بانكه علماى شيعه رضى الله عنهم قايل بودند بعدم جواز عمل بخبر واحد
در احكام شرعيه و عدم جواز اعتماد بر او و بانكه اخبار آحاد حجت و دليل نميتوانند بود و بواسطه استدلال
برين مطلب و نقض بر مخالفين طومارها پر نموده اند و سطرها نوشته بودند و بعضى از ايشان بالاتر ازين رفته
و قايل شده اند بانكه از راه دليل عقلى نيز محال است كه تكليف كند ما را خداى تعالى بعمل باخبار آحاد و ظهور
مذهب ايشان در عدم جواز عمل بخبر واحد بمنزله ظهور او است در ابطال قياس در حرمت او و در حكم و فرموده
در رساله كه جدا نوشته در بحث از عمل بخبر واحد كه بيان شده در مسايل تبانيات كه جميع علما از مخالفين امامية موافق
ايشان علم قطعى دارند بانكه امامية عمل نمى نمودند در احكام شرعيه بخبرى كه موجب علم نبوده باشد و اين
مذهب شعار امامية شده كه باو شناخته ميشوند چنانكه ابطال قياس در شرع شعار ايشان است و علم دارند
بانكه اين مذهب ايشان است هر كه با ايشان مختلط باشد و در ذريعه بر تمسك قايلين بوجوب عمل بخبر واحد

لا يخفى بالنسبة الى زمان علم الامكان ولعلّ الوجه في معلوميّة مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكّنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرّجوع الى ائمّتهم المعصومين عليهم السّلم فلم يحتاجوا الى اتّباع الظّن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيّد رة على نفسه في بعض كلامه سؤالا في هذا المقام فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اىّ شئ تعوّلون في الفقه كلّه واجاب بما حاصله انّ معظم الفقه يعلم بالضّرورة من مذاهب ائمّتنا عليهم السّلم فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعلّه الاقلّ يعوّل فيه على اجماع الاماميّة وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انّه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعيّن العمل عليه

---

بعمل صحابه وتابعين اعتراض نموده باين روش كه اماميه اين را قبول ندارند وميكويند كه از صحابه كسى عمل بخبر واحد نمى نمود مكر امراء و بزركان كه كسى قدرت نداشت كه تصريح بخلاف قول و فعل ايشان نمايد و از حكم ايشان بدر رود پس انكار ننمودن جماعت ديكر بر ايشان دلالت نميكند بر رضا بكردهاى ايشان زيرا كه در دلالت سكوت بر رضا شرطست كه سكوت وجهى نداشته باشد بغير از رضا چون تقيه و خوف از انكار و امثال اينها

---

والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخصّص تا و بقى الكلام وجواب از استدلال باياتِ اينست كه عام گاه مخصوص ومطلق گاه مقيد ميشود بسبب دليلى و در محل نزاع دليلى بر تخصيص و تقييد مخاطبين در اين ايات ببعضى از افراد ناس كه عبارت از صحابه اند موجود است چه ايشان را متابعت ظن جايز نيست باعتبار انكه ايشان را تحصيل علم قطعى بمسايل شرعيه ممكن است از جهت حضور معصوم و امكان سؤال از وى بخلاف ما چنانكه دانسته شد يا اينكه ايات دلالت دارند بر مذمت متابعت ظن بحسب سياق ظاهر اند در اختصاص بمتابعت ظن در اصول دين زيرا كه مذمت در اين ايات متوجهست بكفار بر اعتقادات باطله ايشان و ايه نهى يعنى كريمه ولا تقف ما ليس لك به علم نيز احتمال اختصاص بمتابعت كمان در اصول دين دارد و احتمال غير اين نيز دارد از چيزها اينكه منافات با عموم داشته باشد چون تخصيص موصول بچيزى كه مظنون نيز نباشد يا چيزى كه منافى باشد با صلاحيت اين ايات براى تمسك و استدلال باو و چون اراده ظن از لفظ علم پس معنى چنين خواهد بود كه متابعت مكن چيزى را كه مظنون تو نبوده باشد و در اين صورت استدلال باو بر عدم جواز عمل بخبر واحد صورتى ندارد بلكه ميتوان گفت كه بحسب مفهوم دلالت دارد بر وجوب عمل باو خصوصا بعد از ملاحظه انچه مقرر شد در خطاب مشافهه

والّا لکنّا مخیّرین بین الاقوال المختلفة لفقد دلیل التعیین ولا ریب انّ ما ادّعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامیّة امر ممتنع فی هذا الزّمان واشباهه فالتّکلیف فیها بتحصیل العلم غیر جائز والاکتفاء بالظّنّ فیما یتعذّر فیه العلم ممّا لا شکّ فیه ولا نزاع وقد ذکره فی غیره واضح من کلامه ایضاً فیستوی ح الاخبار وغیرها من الادلّة المفیدة للظّنّ فی الصّلاحیّة لاثبات الاحکام الشرعیّة فی الجملة کما حقّقناه واما مع امکان تحصیل العلم فهو وقّف العمل بما لا یفیده علی قیام الدّلیل القطعی علیه ولا حاجة لنا الآن الی تحقیق البحث عن قیام الحجّة علی العمل بخبر الواحد وعدمه مع انّ السیّد رح قد اعترف فی جواب المسائل التّبانیات بانّ اکثر اخبارنا المرویّة فی کتبنا معلومة مقطوع علی صحّتها امّا بالتواتر وامّا بامارة وعلامة دلّت علی صحّتها وصدق رواتها فهی موجبة للعلم ومقتضیة للقطع وان وجدناها مودعة فی الکتب بسند مخصوص من طریق الآحاد وبقی الکلام فی التّدافع الواقع

---

و وجه ثبوت حکم او برما با آنچه دانسته شد در دلیل چهارم مذهب ما چه بعد از ملاحظه آنها معلوم میشود که خطاب مر لا تقف مخصوص است بموجودین وثبوت حکم او برما بسبب اجماع وضرورتی است که دلالت میکنند بر مشارکت ما با ایشان در تکلیف وشکی نیست که در محل نزاع اجماع وضرورتی دلالت ندارند بر مشارکت ما با ایشان درین تکلیف زیرا که ایشان را تحصیل علم قطعی چون ممکن است تا بعمل ظن جایز نیست وما را تحصیل علم ممکن نیست و در دلیل چهارم نیز دانسته شد که در زمان ما راه علم قطعی مسدود است پس مکلف بظن خواهیم بود و کدام اجماع وضرورت دلالت میکند بر مشارکت ما با ایشان در تکلیف بتحصیل علم قطعی در حکمی که بی شبهه راه علم با او برما مسدود است نه از ایشان واین ظاهر است از برای هر که ندبری فی تاملی از وی صادر شود واما آنچه سید رضی الله عنه ذکر نموده که باجماع امامیه عمل بخبر واحد جایز نیست پس جواب او والا اینست که علم ضروری امر فی عادة جزما حاصل نیست باینکه امامیه انکار مینمودند عمل بخبر واحد را اصلا واعتقاد ما درین باب بر نقل او واین مذهب از امامیه موجب ابطال مطلب اوست یعنی سید رضی الله عنه نیز راضی نیست باینکه ما اعتقاد نمائیم بر نقل او در نسبت این مذهب با امامیه رضی الله عنهم زیرا که نقل او خبر واحد است چه بما نرسیده خبر دیگر درین باب که قول او را از خبر واحد بودن بدر برد واو راضی نیست بعمل خبر واحد وجواب قول سید رضی الله عنه ثانیا اینکه تکلیف بمحال جایز نیست نزد ما واین معلوم است که تحصیل علم قطعی بحکم شرعی در وقت حاجت بعمل بخبر واحد امر متعذر محالست

پوشیده نماند که سید مرتضی در جواب این حرف میتواند گفت که مطلب من الزام شماست که عمل بخبر واحد را تجویز مینمائید چه بر شما لازمست قبول نمودن این قول ما از ... 

امکان تحصیل علم در زمان او و پیشتر از او و از منه ظهور ائمه علیهم السلام نفی نمیدهد نسبت بزمان عدم امکان
و گویا وجه در معلوم بودن مخالفت امامیه با غیر ایشان درین اصل یعنی در عدم جواز عمل بخبر واحد چنانچه
سید از ایشان نقل نموده اینست که ایشان در ان اوقات قادر بودند بر تحصیل علم قطعی باعتبار رجوع با ئمه علیهم السلام
پس احتیاج نداشتند بمتابعت ظنی که حاصل میشود از خبر واحد و اختیار نمینمودند ظن را بر علم چنانچه مخالفین
متابعت او مینمودند و سید رضی بر خود در اثنای گفتگوی خود اعتراضی وارد آورده که این عبارت اوست که
فان قیل تا آخر یعنی اگر کسی گوید که هرگاه شما ترک عمل باخبار آحاد دادید پس بر چه چیز اعتماد مینمائید در مسائل
فقه و جواب گفته بنحوی که حاصل او اینست که اکثر مسائل فقه معلوم است بالضرورة از مذهب ائمه ما صلوات الله علیهم
اجمعین باخبار متواتره و آنچه در باره او خبر متواتری نیست و این کمتر است اعتماد مینمائیم در او بر اجماع امامیه
حکمی که مختلف فیه بوده باشد در بیان او کلام وی در ... ذکر نموده که حاصلش اینست که هرگاه ممکن باشد
تحصیل علم قطعی بیکی از اقوال مختلفه از راههای که خود ذکر نموده متعین است عمل باین قول و اگر تحصیل علم
قطعی بهیچ یک از ان اقوال ممکن نباشد مخیریم در عمل بآن اقوال زیرا که دلیلی بر تعیین هیچ یک نیست و شکی
نیست که آنچه سید دعوا نموده که اکثر مسائل فقه معلوم است بالضرورة و باجماع چیزیست که درین زمان ممنوع
است اگر چه در زمان ایشان ممکن بود پس تکلیف ما بتحصیل علم با آنها جایز نیست و ظن کافی نیست چه در کافی
بودن ظن در چیزی که علم قطعی با و متعذر باشد شکی و نزاعی نیست و سید رضی الله عنه نیز هر چند موضع ابرا
یعنی در صورت [illegible] عنه
ذکر نموده که با تعذر علم قطعی ظن کافیست پس ما و وی خواهد بود در این صورت اخبار آحاد با غیر آنها از دلایلی
که مفید ظنند در صلاحیت اثبات احکام شرعیه چنانچه ما بیان نمودیم اما هرگاه ممکن باشد تحصیل علم قطعی
پس عمل بچیزی که مفید علم نبوده باشد موقوفست بر اینکه دلیلی قطعی بر حجیت او بوده باشد و امروز زمان احتیاج
نیست که متحمل مشقت بحث از قیام دلیلی بر عمل بخبر واحد یا عدم او شویم زیرا که ما را راهی نیست بسوی تحصیل
علم پس اکتفا بظن میتوانیم نمود با اینکه سید رضی الله عنه خود اعتراف نموده در مسائل تبانیات باینکه اکثر
اخباریکه منقولند از حضرات ائمه معصومین علیهم السلام در کتابهای ما معلومند و مجزوم بر است صحت آنها یا
متواتره و یا بامارات و علاماتی که دلالت میکند بر صحت و صدق روات آنها پس این اخبار موجب علم و مقتضی
قطعند هر چند که می بینیم این اخبار را در کتب نوشته شده اند باسناد خاصی بطریق آحاد و بقی الکلام فی التدافع

الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يتوهّم ان اعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلّمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
وقد مرّت حكاية المحقّق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبّد به عقلاً وتعويل العلامة على
ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واستندوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدلّ على موافقة المرتضى والانصاف انّه لا يتّضح
من حالهم المخالفة له ايضاً اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذٍ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين
عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسّرة كما اشار اليها السيّد في بعض

---

الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية تا اصل يعني بار جواب مذكور باطل
شد استدلالات ايشان لكن باقي ماند منافات ميان آنچه سيد رضي الله عنه نسبت باصحاب
داده وميان آنچه ما نقل نموديم از قول علامه رحمه الله در نهايه چه سيد نقل نموده اجماع ايشان را بر عدم
جواز عمل بخبر واحد وعلامه نقل نموده اجماع ايشان را بر عمل باو واين بسيار عجيب وغريب است كه مثل اين دو فاضل
هر يك بر نقيض ديگري نقل اجماع نمايند وممكنست كه بگوييم كه منشاء تناقض ايشان اينست كه سيد رضي الله
عنه در اين دعوا اعتماد نموده بر آنچه ديده است از كلام متقدمين متكلمين اماميه وعمل بخبر واحد از طريقه
ايشان دور است زيرا كه ايشان در مطالب اكتفا بظن نمينمودند بلكه طالب دلايل قطعيه ميبودند وپيش گذشت
حكايت محقق رحمه الله از ابن قبه كه از جمله متكلمين است قول بعدم جواز عمل بخبر واحد را عقلاً وعلامه
رحمه الله در دعواى خود اعتماد نموده بر آنچه ظاهر شده برو از حال شيخ وامثال او از علماى اماميه كه همت
ايشان مصروف بوده بر تحصيل علم فقه وحديث چه ايشان ذكر مينمودند اخبار احاد را در كتابهاى خود
متمسك باو ميشدند در مسايل فقهيه وظاهر نشده از ايشان چيزى كه دلالت كند بر موافقت ايشان با سيد رضي
الله عنه در قول بعدم جواز عمل بخبر واحد وانصاف اينست كه از حال شيخ وامثال او چنانچه موافقت با سيد
رضي الله عنه معلوم نيست همچنين از حال ايشان مخالفت با او نيز معلوم نيست زيرا كه اصحاب در ان وقت قريب
العهد بودند بزمان ائمه معصومين عليهم السلام وزمان امكان استفاده احكام از ايشان موجود بود وقراين
كه مؤيد صحت آن اخبار بودند چنانچه سيد رضي الله عنه در بعضى از مواضع اشاره باين معنى فرموده ومعلوم

يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد لتظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه
بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلاً من الطائفة المحقة واورد
احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا
لكن لفظه وان كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن
الائمة عليهم السلم ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه
ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليماً عن المعارض
واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقاً من

---

نيست كه ايشان اعتماد نموده باشند در احكام بر خبر مجرد از قراين مفيده علم تا آنكه لازم آيد ظهور مخالفت ايشان
با سيد رضي الله عنه ومحقق ره از كلام شيخ س سره متفطن شده بانچه ما گفتيم كه شيخ س سره عمل نمينمود بمطلق
خبر واحد بلكه عمل مينمود بخبر واحد يكه مؤيد بقراين بوده باشد بعد از آنكه نقل نموده بود از شيخ در اثناى نقل
خلاف در اين مسئله اين را كه شيخ عمل بخبر واحد مينمايد هرگاه مخبر عادل واز طايفه اماميه بوده باشد وبعد از
آنكه ذكر نموده بود احتجاج واستدلال طرفين را بعد از تفطن فرموده كه شيخ با ابو جعفر طوسي رحمه الله
قايل شده بوجوب عمل بخبر عدل از روات اماميه ليكن لفظ شيخ س سره اگرچه دلالت ميكند بر عمل بمطلق
خبر واحد اما بعد از تحقيق معلوم ميشود كه او عمل بمطلق خبر واحد نميكند بلكه عمل ميكند باين اخبار يكه از
ائمه عليهم السلم منقولند واصحاب در كتابهاى خود نوشته اند زيرا كه اين اخبار محفوف بقراين بوده اند
وقايل نيست بوجوب عمل بهر خبرى كه امامى روايت كند ومحقق س سره ميگويد كه اين معنى بر من ظاهر شد
از كلام شيخ قدس سره وادعا مينمايد او اجماع اصحاب را بر وجوب عمل باين اخبار حتى اينكه اگر روايت كرده
باشند اين اخبار را غير امامى وخبر معارضى نداشته باشد ومشهور باشد نقل اين خبر در اين كتابهاى كه
متداولند ميان اصحاب عمل بآن واجبست بعد از آن شروع نمود محقق س سره در نقل احتجاج شيخ بنحوى كه ما
پيش نقل نموديم كه متقدمين از اصحاب ومتاخرين ايشان هرگاه مطالبه دليلى بر صحت فتوائى از ايشان ميشد
ايشان اعتماد مينمودند بر خبرى كه منقول است از ائمه عليهم السلم ونوشته شده است در كتابهاى ايشان وزيا نمود
محقق س سره در تطبيق اين دليل بمدعاى شيخ بجزى چندى كه ما را احتياج بذكر آنها نيست وآنچه محقق رحمه الله

من ان قدماء الاصحاب ومحدثيهم الى آخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما الاخباريين الذي ذكره وطعنه
المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما فسره العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث
عن احوال الرجال لمن الجائز ان يكون طلباً لتكثير القرائن وتسهيلاً لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما
مرّ في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر و
حرصاً عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد فيها غير معقول
وقد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرنا
وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما مرّ منا البناء على تحقيق الوجه لا سيما في الاخير كفاية انتهى قدّم اصل

از کلام شیخ بعید است یعنی وجوب عمل بخبر واحد محفوف بقراین و عدم جواز عمل با و بدون قرینه سزاوار اعتماد
بر او است یعنی این قول را باید نسبت بشیخ داد نه آنچه نسبت داده علامه با و یعنی وجوب عمل بخبر واحد مطلقا
که کفته و اصولیون اصحاب چون شیخ ابو جعفر طوسی و غیر او موافقت نموده اند با اخباریین در قبول خبر
و چون این مقام محل ورود این اعتراض بود که هر گاه شیخ قائل نمیشود بوجوب عمل باخبار یکه در کتب احادیث منقول است
هر چند راوی غیر امامی بوده باشد باعتبار تقویت این اخبار بقراین و عمل بمطلق خبر عدل واحد تجویز نمیکند
پس از چه جهت متقدمین اصحاب اهتمام داشتند بتفحص حال راویان اخبار و روایت اخبار متعدده می کنند
جواب میفرماید که واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال تا آخر یعنی جائز است که اهتمام قدما بتفحص
احوال رجال باعتبار این باشد که میخواستند زیاد کرده اند قراین صحت اخبار یرا که در کتب اصحاب مذکورند و
آسان نمایند راه حصول علم بصدق انها را نه بواسطه ان وجهی که مذکور شد در وجه سیوم از دلایل قول
اول یعنی قول بجواز عمل بخبر عدل واحد مطلقا و همچنین اعتناء ایشان بروایت ممکنست که باعتبار امید حصول
تواتر یا باعتبار حرص ایشان بر نقل روایت بوده باشد و برین باید حمل نمود روایت نمودن ایشان اخباری را
که در باب اصول دین از ائمه علیهم السلام منقول است یعنی نقل این روایات نه بواسطه تکثیر قراین و تسهیل علم
بصدق خبر و رجاء تواتر یا حرص بر نقل اخبار است از برای اعتماد بر انها زیرا که اعتماد بر اخبار آحاد در باب اصول
دین معقول نیست و بتحقیق که سید رضی الله عنه باین روش اعتراض نموده بر نقل اخبار آحاد در اصول چون که گمان
نقل این اخبار آحاد نقل آنها است باعتبار آنکه در اصول اعتقاد بر آنها جائز نیست و این اعتراض بی صورتست بعد از

یعنی خواه محفوف بقراین بوده باشد یا نه منه

اصل و للعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوى الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون
والصبى و ان كان مميزا والحكم فى المجنون وغير المميز ظاهر و نقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا
يعرف من الاصحاب فيه مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا
على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم فى المقيس عليه اولا و تسليمنا لكن الفارق موجود
كما يعلم من قاعدتهم فى القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق
يقتضى عدم صحيحه بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ربما يمنعه من الكذب و
الصبى باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق له العقاب فلا مانع له من الاقدام
عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ واما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجمع غيره من
الشرائط لوجود المقتضى وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يتخيل مما نعا للمانعية الثانى

ملاحظه انچه ما ذکر نموديم که محتمل است که فايده نقل طلب تکثير قراين و تسهيل علم بصدق ان اخبار و اميد حصول
تواتر يا حرص بر نقل بوده باشد اگرچه اين حرف مذکور موجب ضعف وجه سيوم است از دلايل مذهب ما يعنى تجويز
عمل بخبر عدل واحد مطلقا و اين ضرر بما ندارد زيرا که باقى ان وجوه مذکوره خصوصا وجه اخر از براى اثبات
مطلب ما کافيست انشاء الله تعالى اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوى الاول التكليف تا
الثانى وجوب عمل بخبر واحد را چند شرطيست که همه تعلق براوى خبر دارند و اين شرايط از جهت حصول ظن غالب
بصدق خبر است شرط اول انکه راوى مکلف باشد پس مقبول نيست روايت ديوانه و طفل هر چند ان طفل مميز باشد
و حکم يعنى عدم قبول روايت در ديوانه و طفل غير مميز ظاهر است زيرا که از خبر ايشان ظن بصدق خبر حاصل نمى
شود و نقل اجماع امت نيز شده بر عدم قبول روايت ايشان و اما در طفل مميز پس از اصحاب معلوم نيست مخالف در
اين حکم و جمهور مخالفين نيز با اين قايل شده اند و نسبت داده شده ببعضى از ايشان قبول خبر مميز باعتبار انکه
قياس نموده اند اين حکم را بجواز اقتداء نماز با و و اين در نهايت ضعف است زيرا که اولا ميگوييم ثبوت حکم در
مقيس عليه يعنى جواز اقتداء در نماز بطفل مميز ممنوع است و بر تقدير تسليم جواز اقتدا ميگوييم که اين قياس مع الفارق
است چنانچه معلوم است از قاعده ايشان در اقتدا که مهست که اقتدا بشخصى جايز است در روايت و مقبول نيست
نزد ايشان نيز چنانچه فاسق اقتدا در نماز با و جايز است و روايت او مقبول نيست نزد ايشان نيز پس لازم نمى ايد جواز اقتدا

الثانی الاسلام ولاریب عندنا فی اشتراطه لقوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا وهو شامل للکافر و
غیره ولئن قیل باختصاصه فی العرف المتأخر بالمسلم لدلّ بمفهوم الموافقة علی عدم قبول خبر الکافر کما
هو ظاهر الثالث الایمان واشتراطه هو المشهور بین الاصحاب حجتهم قوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ
فتبینوا وحکی المحقق عن الشیخ انه اجاز العمل بخبر الفطحیة ومن ضاهاهم بشرط ان لایکون متهما بالکذب
محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبدالله بن بکیر وسماعة وعلی بن ابی حمزة وعثمان بن عیسی وبما رواه بنو
فضال والطاطریون واجاب المحقق بانا لم نعلم الی الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصریحه
بالاشتراط فی باب اکثر فی الخلاصة من ترجیح قبول روایات فاسد المذهب وحکی والدی ره فی فوائده علی

---

بمیز قبول روایت او وثانیا منع مبنا باشم اصل قیاس را و تحقیق اینست که عدم قبول روایت فاسق مقتضی عدم
قبول روایت ممیز است بطریق اولی زیرا که فاسق را باعتبار تکلیف خوف بازخدایتعالی ممکنست که مانع او شود
از دروغ گفتن وطفل ممیز باعتبار انکه عالمست بانتفاء تکلیف خبیث باو وحرام نیست براو کذب و مستحق عقاب
نمیشود بسبب ان او واما نفی نیست از دروغ گوئی وانکه مقبول نیست روایت او در صورتیست که شنیده باشد
ممیز روایت را و نقل کند او را پیش از بلوغ اما اگر پیش از بلوغ شنیده باشد و بعد از بلوغ روایت کند پس روایت
او مقبول است هرگاه شرایط دیگر غیر از بلوغ محقق باشد زیرا که مقتضی قبول روایت در ینوقت محقق است که
عبارتست از اخبار عدل ضابط است وانچه فرض توان کرد مانعیت او را بعنی شنیدن پیش از بلوغ صلاحیت مانعیت ندارد

---

الثانی الاسلام ولاریب عندنا فی اشتراطه تا الثالث و شرط دوم از برای وجوب عمل بخبر واحد اسلام راوی است
شکی نیست نزد امامیه در اسلامیه در اشتراط این شرط بدلیل قول خدایتعالی که ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا چه
نهی فرموده خدایتعالی از عمل بقول فاسق و فاسق شامل کافر و غیر کافر هر دو است زیرا که فسق در لغت بمعنی خروج
از طاعت خدایتعالی است و ظاهر اینست که در عرف شرع نیز باین معنی بوده باشد و اگر کسی قایل شود باختصاص فاسق
در عرف متاخر از لغت یعنی عرف شرع بمسلمانی که در احکام شرعیه از طاعت خدایتعالی بیرون باشد میگوئیم که مفاد
این کریمه دلالت میکند بمفهوم موافق یعنی مفهوم اولویت بر عدم قبول خبر کافر چنانچه ظاهر است زیرا که هرگاه
خبر مسلمان فاسق مقبول نباشد خبر کافر بطریق اولی مقبول نخواهد بود و باید دانست که اجماع از عامه و خاصه منعقد

الخلاصة عن فخر المحققین انه قال سألت عن والدی ره عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندی عدم قبول روایته لقوله تعالی إن جاءکم فاسق بنبإ الآیة ولا فسق اعظم من عدم الایمان واشار بذلک الی ما رواه الکشی من ان ابانا کان من الناووسیة هذا والاعتماد عندی علی المشهور الرابع

---

شده بر اشتراط این شرط چنانچه ابن حاجب وغیره نقل نموده اند پس کلام مصنف س ره عندنا بموقع است الثالث الایمان واشتراطه هو المشهور بین الاصحاب تا الرابع وشرط سوم از برای قبول خبر واحد ایمان یعنی تشیع وقول بامامت دوازده امامست علیهم السلم واشتراط این شرط مشهور است میان اصحاب و دلیل ایشان قول خدا تعالی است که ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا چه فاسق بعمومه شامل اهل خلاف نیز هست ومحقق از شیخ رحمهما الله نقل نموده که او تجویز فرموده عمل بخبر فطحیه وکسانیکه مشابه ایشانند از طوایف شیعه بشرط آنکه متهم بکذب نبوده باشند وشیعه جمعیند که قایلند بخلافت حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه بعد از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وآله بلا فاصله وایشان طوایف مختلفند چون اثنا عشریه وزیدیه وفطحیه واسمعیلیه وواقفیه وغیر ایشان وفطحیه جمعیند که قایلند بامامت عبد الله بن جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه واو بعد از حضرت صادق علیه صلوات الله هفتاد روز زنده بود وبعد از او بامامت باقی ائمه علیهم السلم نیز قایلند بخلاف واقفیه وایشان را فطحیه از آن مینامند که عبد الله افطح الرجلین بوده وبعضی گفته اند که از آن فطحیه مینامند ایشان را که منسوبند بعبد الله بن فطیح که از رؤسای اهل کوفه بوده ودلیل شیخ رحمه الله بر این مطلب اینست که طایفه امامیه رضی الله عنهم عمل میفرمودند بخبر عبد الله بن بکیر وسماعه وعلی بن ابی حمزه وعثمان بن عیسی وباینچه روایت نموده اند بنو فضال وطاطریون وعبد الله بن بکیر بن اعین شیبانی از اصحاب صادق علیه السلم وفطحی است وعلامه رحمه الله در خلاصه فرموده که من اعتماد میکنم بر روایتش واگرچه فاسد المذهب است واز ابن مسعود منقولست که او گفته عبد الله بن بکیر از جمله جماعتی است که عصابه اجماع نموده اند بر تصحیح روایتیکه از وی منقول باشد وسماعه وعلی بن ابی حمزه وعثمان بن عیسی از جمله واقفیه اند وسماعه وعلی از اصحاب حضرت صادق وحضرت موسی کاظم علیهما السلم وعثمان از اصحاب حضرت امام موسی کاظم وحضرت امام رضا علیهما السلم اند وبنو فضال ایشان حسن بن علی بن فضال که از اصحاب حضرت امام رضا وامام محمد تقی علیهما السلم اند وکشی فرموده که عصابه اجماع نموده اند بر تصحیح روایتیکه از وی صحت رسیده باشد واحمد بن الحسن بن علی بن فضال وعلی بن الحسن بن علی بن فضال اند وعلامه رحمه الله فرموده که من اعتماد

الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروّة و
اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضاً وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول
الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزاً عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقاً بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن
نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة
ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول

---

مینمایم بروایت علی اگرچه مذهب او فاسد است وهر سه فطحی اند لیکن منقولست که حسن ازان مذهب به
مذهب حق در حال موت رجوع نمود وظاهر توثیق علی بن الحسن بن محمد طاطری جرمی است وازان معروف بطاطری
شده که بیاع جامهای مشهوره بطاطریه بوده واز جمله واقفیه است که توقف نموده بر حضرت موسی علیه السلام وبعد از
او بامامت ائمه دیگر قایل نیست ویوسف بن ابراهیم وبغیر این دو کس طاطری نیافتیم ومحقق رحمه الله جواب
گفته از احتجاج شیخ قدس سره باینکه ما تا امروز نیافتیم که طایفه محقه جمیعا عمل نموده باشند باخبار این جماعت
وتوضیح این جواب اینکه اگر مراد شیخ قدس سره اینست که طایفه محقه اجماع نموده اند بر عمل باخبار این جماعت
پس این مقدمه ممنوع است بلکه مشهور عدم جواز این عمل است واگر مراد اینست که بعضی از ایشان عمل نموده اند
باخبار این جماعت پس این مقدمه مسلم است لیکن حجت نیست پس بسبب تخصیص ظاهر قرآن مجید جایز نیست وواو
در کلام مص قدس سره والعلامة رحمه الله مع تصریحه بالاشتراط واو استینافست ومحتمل است واو عطف بوده
باشد ومقصود عطف این جمله وحکی المحقق عن الشیخ بجمله بحسب معنی یعنی علامه رحمه الله با آنکه تصریح نموده باشتراط
ایمان در تهذیب در خلاصه در بسیاری از مواضع ترجیح داده قبول روایات جماعتی را از شیعه که مذهب ایشان
فاسد است وپدرم رحمه الله در فوایدی که بر خلاصه نوشته از شیخ فخر الدین رضی الله عنه نقل نموده که او میفرموده
که سوال کردم از پدرم علامه رحمه الله از حال ابان بن عثمان پس او گفت نزدیک من بصواب نزدیکتر عدم قبول روایت
اوست بدلیل قول خدای تعالی ان جائکم فاسق بنبا فتبینوا وفسقی بالاتر از عدم ایمان نیست وباین جهت اشاره
نموده با آنچه کشی روایت نموده که ابان از جمله ناووسیه است وایشان قایلند باینکه حضرت صادق صلوات الله علیه
زنده است هنوز وزنده خواهد بود تا روز قیامت واوست قایم آل محمد وایشان را ناووسیه ازان میگفتند که رئیس

مخبر

والقول باشتراط العدالة عندك هو الاقرب لنا انّه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لانّ الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والّا فالفاسق وتوسّط مجهول الحال انّما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب انّ تقدّم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبّت في الآية منوط بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحّص عن حصوله وعدمه الا ترى انّ قول القائل اعط كلّ بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً يقتضي ارادة السّؤال والتفحّص عن من جمع

---

نخريج مذهب ايشان ردّي بود مسمّى بناقوس وبعضي گفته اند كه ايشان منسوبند بقريه كه اورا ناووس ميگفتند وهذا مفعول فعل محذوف وتقدير چنين است كه خذ هذا يعني بگير اين را آنچه را مذكور شد واعتماد نزد من بر مذهب مشهور است يعني اشتراط ايمان و عدم قبول روايت غير مؤمن از طوائف شيعه وغير ايشان بدليل آن آيه كريمه مذكوره الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر

---

والاصرار على الصغائر وشرط چهارم از براي قبول خبر واحد عدالت راويست وعدالت ملكه يعني كيفيتي است راسخه در نفس كه مانع او شود از ارتكاب گناهان كبيره واز اصرار او بر گناهان صغيره واز چيزهائي كه منافي مروّت بوده باشند واعتبار اين شرط مشهور است ميان اصحاب ما چنانچه مشهور است ميان عامه در ظاهر جماعتي از متأخرين اصحاب ميل بوجوب عمل بخبر كسي است كه حال او مجهول باشد يعني عدالت وفسق او هيچ يك معلوم نباشد چنانچه بعضي از عامه يعني ابو حنيفه باين قايل شده ومحقق از شيخ ره نقل نموده كه او فرموده كه كافيست در قبول روايت اينكه راوي ثقه باشد در روايت وهرگز دروغ نگويد در نقل روايت هر چند كه فاسق بوده باشد وادعا نموده شيخ ره عمل طايفه محقّه را باخبار جماعتي كه باين صفت يعني فاسق ومحترز از كذب بودند بعد از آن محقق ره فرموده كه ما قبول نداريم اين دعوا را اگر طايفه عمل نموده باشند به اخبار اين جماعت واز مطالبه دليل منع نمائيم بر اين دعوا وبر تقدير تسليم دعواي او اكتفا مينمائيم بر مواضعي كه طايفه محقه عمل نموده اند در آن مواضع بروايات مخصوصه جايز نيست تجاوز در عمل بغير اين مواضع ودعواي احتراز از كذب با ظهور فسق مستبعد است زيرا كه كسي كه جرأت داشته باشد بر جميع فسوق البته اعتماد عبر [illegible] نخواهد داشت وبا اين حال ايمن نميتوان بود از كذب او وكلام محقق رحمه الله در منع مدّعاي شيخ نور الله مرقده بسيار نيكو است قول باشتراط

بعضي از محققين گفته اند كه منشأ اين خلاف اختلافي است كه در تفسير عدالت واقع شده زيرا كه عدالت نزد اكثر آن معني مذكور است ونزد ابو حنيفه عادل كسي است كه ظاهر الفسق نبوده باشد پس بر مسلمان مجهول الحال نزد او عادل خواهد بود منه

جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآية
هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اى
كراهة ان تصيبوا ومن البيّن ان الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار
من له صفة الفسق فى الواقع حيث لا حجر معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك اذا
عدالت نزد من نيز كه است صواب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق دليل ما بر
اشتراط عدالت راوى اينست كه واسطه نيست در واقع ميان وصف عدالت ووصف فسق در جائيكه محتاجيم
باعتبار شرط عدالت در راوى كه آن وقت روايت است ووجه عدم واسطه در اين وقت اينست كه روايت از ايشان
حديث صادر نشده مگر بعد از انقضاى مدت مديدى از ابتداى زمان تكليف چنانچه از تتبع اخبار وتفتيش
احوال رجال حديث معلوم ميشود ودر اين وقت يا ملكه عدالت از براى ايشان حاصل بوده يا نه اگر بوده
عادلند واگر نه فاسق پس واسطه در اين وقت نمى باشد واما در اوايل زمان تكليف واسطه ممكنست زيرا كه ممكن
است كه فسقى در اين وقت از وى صادر نشود وملكه عدالت نيز متحقق نباشد چنانچه بعد از اين خواهد آمد ودر توسط
مجهول الحال متصور نيست مگر ميان كسيكه معلوم بوده باشد عدالت او يا فسق او وحاصل آنكه در واقع واسطه
ميان عادل وفاسق نمى باشد بلى مجهول الحال واسطه است ميان ايشان در ذهن از اين جهت كه ممكن است
كه علم بعدالت وعلم بفسق هيچ يك حاصل نباشد وشكى نيست در اينكه معلوم بودن صفت فسق داخل در حقيقت او نيست
چه ممكن است تحقق فسق بدون معلوم بودن او ووجوب تثبت را به آنجاء كم فاسق بنبأ فتبينوا معلق است بنفس فسق
خواه معلوم بوده باشد وخواه نه ومعلق نيست بفسقى كه معلوم سامع بوده باشد واز تعلق او بنفس فسق لازم مى آيد
كه مراد خداى تعالى از امر بتثبت تفحص وتفتيش از وجود فسق وعدم وجود او باشد نمى بينى كه هرگاه كسى بگويد
اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما اين كلام مقتضى آنست كه مراد قايل اين باشد كه مخاطب تفتيش وتفحص
نمايد وپيدا كند كسى را كه جامع وصف بلوغ ورشد بوده باشد ودرهم را باو دهد ومراد او اين نيست كه مخاطب اكتفا
كند بكسى كه پيش از اين ميدانسته اجتماع اين دو صفت را در او ودليل اينكه اگر اكتفا نمايد باو ارباب عقول او را مذمت
وملامت مينمايند ومؤيد اينكه مراد از آيه كريمه تعلق تثبت است بنفس فسق نه بفسقيكه پيش از اخبار معلوم سامع
بوده باشد اينست كه قول خداى تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين علتست از براى ايجاب

اذا عرفت هذا ظهر لك انّه يصير مقتضى الآية وجوب التثبّت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع
ونفس الامر فيتوقّف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة
وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانّه مبنيّ على توسّط الجهالة بين الفسق و
العدالة وقد تبيّن فساده واما قول الشيخ فلا تعلّق له بحديث الواسطة وانّما نظره فيه الى قضيّة العمل
الّذي ادّعاه ولو نهض دليلاً لخصّصنا به عموم ظاهر الآية لكنّه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل اوّلاً بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدّعيه الى اثباته وبتقدير التنزّل الموافقة على الحصول يرد الاحتجاج
ثانياً بانّ عملهم انّما يدلّ على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقاً ومن الجائز ان يكون العمل منوطاً بانضمام

---

تثبت ومفعول له مقدّر است وتقدير چنين است كه كراهة ان تصيبوا يعني واجب گردانيدم بر شما تثبت وعدم قبول قول
فاسق را از جهت آنكه نمي‌خواستم كه ضرر رسانيد بجمعي بسبب اين خبر از روي نادانى واين باعث پشيمانى شما شود
وظاهر است كه پشيمانى بسبب ظاهر شدن كذب مخبر حاصل ميشود از قبول خبر كسيكه در واقع فاسق بوده باشد خواه
سامع علم بفسق او داشته باشد يا نه ودخلى ندارد در اين پشيمانى علم سامع بحصول صفت فسق او در حين اخبار
ولفظ حيث در كلام مصنّف قدّس سرّه حيث لا تحجر معها عن الكذب از براى تقييد است وغرض اخراج عادلست از
حكم مذكور زيرا كه عمل بخبر واحد عادل چون مستند است بلكه كما نشنا از كذب مخبر پس اگر ظاهر شود كذب او در
خبر موجب پشيمانى وملال نخواهد بود وچون مصنّف قدّس سرّه فارغ شد از تمهيد اين دو مقدّمه يعني عدم واسطه ميان
عدالت وفسق در واقع وتعلّق وجوب تثبّت بنفس فسق نه با او با وصف معلوميّت شروع نمود در بيان كيفيت
دلالت آيه كريمه بر اشتراط عدالت وفرمود كه اذا عرفت هذا ظهر لك انّه يصير مقتضى الآية وجوب التثبّت

---

عند خبر من له هذه الصفة في الواقع تا دبقى يعني هرگاه دانستى اين دو مقدّمه را ظاهر ميشود بر تو كه مقتضاى
آيه كريمه در اين صورت وجوب تثبّت است نزد اخبار كسى كه در واقع موصوف بصفت فسق بوده باشد پس قبول
روايت موقوفست بر علم سامع بانتفاء اين صفت در راوى وعلم بانتفاء فسق مقتضى اشتراط عدالتست وبنا بر
آنكه واسطه ميان فسق وعدالت نمى باشد واز اين تحقيق ظاهر ميشود بطلان قول بقبول روايت مجهول الحال
زيرا كه بناى اين قول بر اينست كه مجهول الحال واسطه باشد ميان فسق وعدالت چنانچه دانسته شد وفساد اين توسط
معلوم شد واما قول شيخ عليه الرحمه كه طايفه اتفاق نموده‌اند بر عمل باخبار جماعتيكه احتراز مينمودند از كذب هرچند كه

القرائن اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال آخر اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في فصل الحجة
بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن بعد عهده عن
اول زمان التكليف كما هو الغالب الواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث
فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف
فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها
العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان
الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي
غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن
لكن التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا

---

فاسق بودند پس ادعای تحقق واسطه ندارد چه او تصریح نموده است با اینکه اگر بدعای متحرز از کذب
وفاسق بجوارح بوده باشد که خبر او مقبول است پس بدیهی است که بنای حرف او بر توسط جهالت حال
میان فسق وعدالت نیست بلکه منظور او عمل اصحاب است بر خبر چنین راوی واگر عمل اصحاب دلیل تواند
بود بر مدعای او یعنی قبول روایت متحرز از کذب هرچند فاسق باشد لا محاله تخصیص میدهیم بسبب آن
دلیل عموم ظاهر آیه کریمه را از جهت جمع بین الدلیلین زیراکه ظاهر آیه دلیل است بر وجوب تثبت نزد خبر
فاسق مطلقا خواه فسق او بزبان باشد وخواه بجوارح دیگر وعمل اصحاب بر تقدیر تحقق دلیل است بر قبول
خبر فاسق بجوارح هرگاه متحرز بوده باشد از کذب پس عام وخاص با یکدیگر معارضه نموده اند وواجب خواهد
بود تخصیص آن عام بغیر این خاص لیکن دلالت عمل طایفه بر مدعای شیخ علیه الرحمه مردود است بنحوی که محقق
س سره باشاره فرمود وحاصل اعتراض محقق ره اینکه اولا اصل طایفه بخبر چنین راوی ممنوع است بمعنی
که ما علم بحصول این عمل نداریم پس مدعی وبعینه شیخ علیه الرحمه محتاج باثبات است وبر تقدیر تنزل از این مقام
وموافقت نمودن با او در دعوای حصول عمل استدلال او در قبول متحرز از کذب ثانیا رد مینمائیم باین نحو
که عمل طایفه دلالت ندارد مگر بر قبول خصوص آن خبرها یعنی که ایشان قبول نموده اند نه هر خبری که راوی او چنین
بوده باشد زیراکه ممکن است که عمل طایفه بآن اخبار از جهت انضمام قرائنی باشد که بسبب آنها علم قطعی حاصل بوده

ایشان

لاملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم
لظهور عدم صدق المخبر على حدّ قيامه في خبر الفاسق وسيأتي انّ العلّة المنصوصة يتعدّى بها الحكم
الحكم الى كلّ محلّ توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فانّ من لاضبط له فلا يسهو عن
بعض الحديث ويكون مما يتمّ به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او
ايشان را بصدور انها از معصوم عليه السلام نه بمجرد خبر دادن اين راوى پس لازم نمى آيد وجوب قبول هر خبر
كه راوى او چنين بوده باشد وبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطه فى صدد الحجة لو صلح كما
نا الشرط الخامس وباقى مانده در مقام استدلال بر اشتراط عدالت راوى اين بود اعتراضى كه ما اشاره نموديم
باو در ابتداى بحث بسبب انكه مقيد ساختيم نفى واسطه را بوضع حاجت وتقرير اين اعتراض اينستكه انتفاء
واسطه را بوضح بان دليل مذكور تمام نميشود مگر در كسيكه بعيد العهد بوده باشد از اول زمان تكليف يعنى
وقتى بلوغ چنانچه غالب وواقع است اين بعد عهد در راويان اخبار كه ما محتاج به بحث از عدالت ايشان
كنيم زيرا كه عادت حكم ميكند بعدم انفكاك كسيكه بعيد العهد از وقت بلوغ است از يكى ازين دو وصف اما
قريب العهد بزمان تكليف چنانچه نادر است در روات اخبار پس ممكنست در حق او تحقق واسطه باين معنى
كه واقع نشود از و معصيتى كه موجب فسق بوده باشد واو را ملكه عدالت نيز حاصل نباشد واين فرض
ممتنع نيست ودر اينصورت واسطه ثابت خواهد بود پس آيه كريمه دلالت نميكند بر اشتراط عدالت مطلقا
يعنى در جميع افراد روات در جميع زمانهاى تكليف چنانچه مطلب مستدل است وحل اين اشكال وجواب اين
اعتراض بر وجهى كه ظاهر شود اشتراط عدالت مطلقا اينستكه واسطه مذكوره يعنى كسيكه از وى فسق صادر
نشده باشد و ملكه عدالت او نيز نباشد اگرچه بالذات ممكن است از جهت انكه دليلى بر امتناع او نيست ليكن
وجودش در خارج معلوم نيست زيرا كه معاصى منحصر نيست در افعال ظاهره وشكى نيست كه علم بانتفاء معاصى
باطنه ممتنع است عادةً بدون تحقق ملكه مذكوره چه هرگاه ملكه عدالت نباشد عادةً وقوع معاصى در خفيه
ممكن است وبر تقدير تسليم تحقق واسطه ميان اين دو صفت ميگوئيم كه باز آيه كريمه دلالت ميكند بر اشتراط
عدالت مطلقا زيرا كه علتى كه در آيه مذكور شده از براى وجوب تثبت نزد خبر فاسق يعنى پشيمان شدن بسبب قبول
خبر او مقتضى ثبوت اين حكم يعنى وجوب تثبت است نزد خبر كسى كه او را ملكه عدالت نباشد كه فسق نيز از وى عدم

او يبدل لفظاً باخر او يروي عن المعصوم ع ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب
الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع كذب منه على سبيل الخطأ غالباً فلو عرض له السهو نادراً لم يقدح
اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلاً شرطاً في القبول لما صح العمل الا من
معصوم من السهو وهو باطل اجماعاً من العاملين بالخبر اصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة
المؤكدة والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكناً وهو امنع
مع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
بها وهل يكفي فيها الواحد ولا يتعين التعدد قولان اختار اولهما العلامة في يب وعزاه في بد الى الاكثر
من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق ره لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين و

باشد زيرا كه چنين كسي با فاسق شريكست درانكه او را مانعي از كذب نيست پس در قبول خبر او احتمال نفي
بسبب ظهور كذب حاصل است بنحوى كه در خبر فاسق محتمل است و خواهد امد بعد از ين كه علت منصوصه در
نفي حكم است بهر جا كه اين علت در او يافت شود الشرط الخامس الضبط والاختلاف في انه اصل شرط يعني در
راوي ضبط يعني تحقق قوت حافظه است و خلافي نيست در اشتراط اين شرط زيرا كه كسي كه حافظه ندارد گاه
سهو در بعضي از حديث از وي صادر ميشود يعني ممكنست كه جزوي از حديث را ترك نمايد سهواً كه بسبب
او فايده حديث تمام نشود و حكم مختلف شود بسبب عدم و گاه هست كه سهو ميكند و ميكند و زياد ميكند در حديث
لفظي را كه موجب اضطراب معني حديث شود يا تبديل ميكند لفظي را بلفظ ديگر كه در معني با او موافق نبود
باشد يا سهواً روايت ميكند از معصوم و واسطه مي اندازد و با وجود واسطه و غير اين سهوها از سهوهائي
كه موجب اختلال معني باشد پس واجبست كه راوي بحيثيتي باشد كه كذب از وي صادر نشود از روي خطا و
سهو غالبا پس اگر او را سهو عارض شود نادراً ضرر ندارد زيرا كه هيچكس سالم از سهو و خطا نيست و محقق رحمه الله
فرموده كه اگر زوال سهو بالكليه شرط بوده باشد در قبول روايت لازم مي ايد كه صحيح نباشد عمل نمودن بقول مگر
كسيكه معصوم بوده باشد از سهو و اين باطل است باجماع جمعيكه عمل بخبر واحد مينمايند اصل تعرف عدالة الراوي
بالاختبار تا اخر دانسته ميشود عدالة راوي بسبب امتحاني كه حاصل ميشود بسبب مصاحبت بسيار و ملازمت بنحو
بحيثيتي كه ظاهر شود احوال او و حاصل شود اطلاع بر باطن او هرگاه چنين معاشرتي ممكن باشد و اين ظاهر است

وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا مغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على
الدليل احتجوا بان التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد ق
انتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد
داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب

وهر گاه چنين مصاحبتي ممكن نباشد عدالت او معلوم ميشود بسبب اشتهار عدالت او ميان علما وارباب
حديث وبسبب قرائن بسياري كه باعث تقويت يكديگر بوده باشد وبسبب تزكيه وتعديل كسيكه عالم بمعني عدالت
بوده باشد وآيا كافيست در تزكيه تعديل يك كس يا لازم است تعدد مزكي دو قول است اختيار نموده اول از بن دو
قول بعضي كافي بودن يك معدل را علامه رحمه الله در تهذيب نسبت داده ودر نهايه باكثر اصحاب وبعض
بتصريح بترجيح ومحقق قدس سره گفته كه مقبول نيست در تزكيه راوي مگر آنچه مقبول است در تزكيه شاهد در حقوق
وان عبارتست از شهادت دو عادل است واين قول نزد من حق است لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد تا
احتجوا دليل ما بر اعتبار شهادت دو عادل در تعديل و تزكيه دو چيز است يكي انكه تزكيه شهادت بر عدالت راوي
وجرح شهادت بر فسق اوست ولازمه شهادت اعتبار اين عدد در او چنانچه ظاهر است ودليل ثاني اينكه علت
اشتراط عدالت در راوي اينست كه علم بصدق او حاصل ميشود بسبب عدالت وبينه يعني شهادت دو عادل را اعتبار
نموده ايم از جهت انكه قايم مقام علمست شرعا وغير بينه يعني شهادت واحد اكتفا نمودن با و موقوفست بر دليل است دليلي
بر او نداريم زيرا كه دليلي كه بر او اقامت نموده اند ضعيفست چنانچه خواهي دانست پس كافي نخواهد بود احتجوا بان
التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد تا والجواب واحتجاج نموده اند
جمعيكه شهادت واحد را در تزكيه كافي ميدانند باينكه تعديل شرط قبول روايتست نميبايد زياده بر مشروط خود
نباشد ودر قبول روايت كافيست خبر واحد پس در تزكيه او نيز بايد يكي كافي باشد وبعضي از متاخرين فضلا معاصرين
ايشان نموده اند درين مطلب احتجاج نموده اند بر او بعموم مفهوم شرط در آيه كريمه ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
باعتبار انكه تزكيه واحد داخل است درين مفهوم چه مفهوم شرط مقتضي اينكه تثبت نزد خبر عادل واجب نباشد
وتزكيه راوي نيز خبريست پس هرگاه مزكي عادل باشد تثبت نزد خبر او واجب نخواهد بود از اين لازم مي آيد كافي بودن

والجواب عن الاوّل المطالب بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلانّه لا اثر له الّا مجرّد دعوى سلّمناه و
لكنّ الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلّمنا ولكن
زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعيّة عند من يعمل
بخبر الواحد من ان يبيّن اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجّة بانّ ليس
في الاحكام الشرعيّة شرط يزيد على مشروطه هذا والّذي يقتضيه الاعتبار انّ التمسّك في هذا الحكم بنفي زيادة
شرطها مناسب طريقة اهل القياس فكانّه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامّل من ينكر العمل بالقياس وممّا ينبّه
على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامّة حكاه عن بعض اخر منهم انّ الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس

_______________

خبر او. والجواب عن الاوّل المطالبة تا عن الثالث وجواب دليل اوّل ايشان اينستكه قبول نداريم عدم جواز
زيادتي شرط را بر مشروط واز مدّعي او مطالبه دليل مينمائيم زيرا كه انچه ما مي يابيم اينستكه اين حرف محض دعوى
بوده باشد و بر تقدير تسليم كه شرط زياده بر مشروط نتواند بود قبول نداريم كه تعديل شرط قبول روايت
بوده باشد بلكه انچه شرطست عدالتست بلي تعديل يكي از راههائيست كه موجب معرفت عدالت شد و بر تقدير
تسليم كه تعديل شرط قبول بوده باشد باعتبار انكه موقوف عليه ثبوت عدالتست وان شرطست اتفاقاً ليس اين
نيز شرط باشد در جواب ميگوئيم كه زيادتي شرط با بمعني معهوم وموقوف عليه ثبوت بر مشروط خود باين زيادتي مخصوصه
يعني احتياج او به دو شاهد با انكه در مشروطش يكي كافيست در احكام شرعيه بسيار است نزد كسيكه عمل بخبر واحد را روا
ميداند واين كثرت در ظهور بمرتبه ايست كه محتاج ببيان نيست زيرا كه اكثر شرايط احكام محتاج است معرفت
حصول انها في الجمله بشهادت دو شاهد مثلاً اين حكم شرعي كه وجوب حدّ است بسبب قذف ثابت ميشود بخبر
واحد نزد عاملين بخبر واحد با انكه شرط او كه قذفست ثابت نميشود مگر بشهادت دو عادل و شرط ديگر او نيز
كه عبارت از بلوغ قاذفست ثابت ميشود بشهادت واحد وعجيب است از توجيه بعضي از فضلاي معاصرين كه كرده
توجيه ان دليل كه گفته اند كه در احكام شرعيه شرطي نيست كه زياده بر مشروط بوده باشد اين نزد انكه مدار وانچه دليل
عقل مقتضي اوست اينستكه متمسك شدن در اثبات اين حكم بنفي بعدم زيادتي شرط بر مشروط مناسب است با طريقه اصحاب
قياس چه بناي اين بر قياس شرطست بشروط مي كويا كه اين احتجاج در كلام ايشان واقع شده بود و تابع ايشان شده

وعن الثاني انّ مبنى اشتراط العدالة في الرّاوي على انّ المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في
الواقع فيتوقّف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيّناه انفاً وانّما صرنا الى قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعاً وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدّي الى حصول التّناقض
في مدلولها وذلك لانّ الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقّف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق ضرورةً انّ خبر العدل بمجرّده لا يوجب العلم وقد قلنا انّ مقتضاها توقّف القبول على العلم بالانتفاء
وهذا تناقض ظاهر فلا بدّ من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لانا نقول ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة
العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللّازم من قبول قول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه
كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث انّ تزكية الشّاهد لا يكتفى فيها بالواحد

---

در این احتجاج بجهت تامل کنند که انکار مینماید بعمل بقیاس و برای معنی تنبیه مینماید بجهت در کلام بعضی از عامه باشد که
بعنوان نقل از دیگری گفته که اکتفا نمودن بشهادت واحد در تزکیه راوی مقتضای قیاس است وعن الثانی ان مبنی اشتراط
العدالة تا اصل وجواب از دلیل ثانی ادلّه است بدو روش گفته شده یکی معارضه یعنی استدلال بهمان آیه بر عدم
کفایت شاهد واحد در تعدیل و دیگری نقض تفصیلی تقریر معارضه آنکه بنای اشتراط عدالت در راوی بر اینکه
مراد از فاسق در کریمه ان جاءکم فاسق بنباء فتبیّنوا کسی باشد که در واقع موصوف بصفت فسق بوده باشد پس
قبول خبر راوی موقوف خواهد بود بر علم بانتفاء این صفت از وی و این موقوفست بر عدالت او چنانچه پیش بیان نمودیم
و ما قایل شده ایم بقبول شهادت دو عادل بر عدالت راوی مگر از جهت آنکه شهادت ایشان قایم مقام علمست
شرعا و شهادت واحد چون قایم مقام علم نیست پس باید که مقبول نباشد و تقریر نقض اینکه قبول نداریم عموم
مفهوم آیه کریمه را زیرا که فرض عموم او بحیثیتی که شامل اخبار بعدالت راوی بوده باشد چنانچه مستدل ادعا
نموده موجب حصول تناقض است در مدلول آیه کریمه چه در معرفت عدالت راوی اکتفا نمودن بشهادت واحد
مقتضی اینست که قبول خبر موقوف بر علم بانتفاء صفت فسق در راوی نبوده باشد چرا که بدیهی است که از شهادت واحد
بر عدالت علم بتحقق او حاصل نمیشود و ما بیان نمودیم که مقتضای آیه کریمه توقف قبول روایتست بر علم بانتفاء
فسق و این تناقضی است ظاهر پس باید تخصیص نمود مفهوم آیه کریمه را باخبار در غیر شهادت بر عدالت راوی

وهذا من اكبر الشواهد على انّ النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما بيّنها عليه اذا عرفت
هذا فاعلم انّ طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدّد جارٍ
فيه والمختار في المقامين واحد

### اصل

لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين تا وهذا يعني كسى اعتراض نمايد باين روش كه اينچه
شما وارد اورديد بر قبول شهادت واحد در تعديل از مناقضه وبا مدلول ايه وارد است بر قبول شهادت
عدلين بر عدالت راوى نيز زيرا كه از او نيز علم حاصل نميشود بعدالت او بالبديهه زيرا كه در جواب اين اعتراض
ميگوييم كه شهادت عدلين مقبول وقايم مقام علمست شرعا بدليل خارجى يعنى اجماع وظاهر ايه دلالت دارد
بر اعتبار علم بانتفاء فسق راوى واين دو دليل معارض يكديگرند پس واجبست تخصيص ايه بغير محل شهادت
تا انكه جمع ميان اين دو دليل بشود ومثل اين تخصيص قصورى ندارد چگونه قصور داشته باشد وحال
انكه تخصيص ايه كريمه واجبست هر چند كه ما موافقت نماييم با قايل باينكه ايه كريمه شامل شهادت بر عدالت
راوى نيز هست از اين جهت كه در تزكيه وتعديل شاهد در دعاوى شهادت يكعادل كافى نيست اتفاقا پس خبر
واحد در تزكيه شاهد از ظاهر مفهوم ايه خارج خواهد بود البته واين مخصوص بما سواى ان خواهد بود ومحصل
كلام انكه تخصيص ايه كريمه مخصوص بمذهب ما نيست كه اعتبار نموده ايم شهادت دو عادل را در تزكيه راوى بلكه
جاريست بر مذهب انكه شهادت واحد را در اين مطلب كافى ميدانند واين را نيز شامل اين شهادت ميدانند زيرا كه
در تزكيه شاهد در دعاوى شهادت اخبار يك كس كافى نيست اجماعا پس لا محاله مفهوم ايه كريمه را بايد تخصيص داد
بغير اين شهادت وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما بيّنها عليه هذا
اشاره است بمضمون قول مصنف قدس سره كه تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد يعنى عدم اكتفا بواحد در تزكيه
شاهد در دعاوى وملزوم مماثلت مزكى با شاهد در اعتبار تعدد شاهد عظيمى است بر اينكه منظور مستدل در وجه
اول قياس است چنانچه ما اشاره باو نموديم در جواب او يعنى ايشان چون ديده اند كه شرط ومشروط در باب شهادت
متساويند در عدد گمان كرده اند كه هر شرط ومشروطى ميبايد چنين باشد پس حكم كرده اند باينكه تزكيه در روايت
نيز ميبايد كه مثل روايت در اكتفا بصدور از واحد تا اينكه حكم شرط در هر يك از شهادت وروايت حكم مشروط
خود باشد پس قياس نموده اند شرط را بمشروط واين محض توهم است زيرا كه حكم شرط يعنى اعتبار تعدد او در باب

اصل اختلف الناس فی قبول الجرح والتعدیل مجردین عن ذکر السبب فقال بعض بالقبول فیهما وصار
آخرون الی خلافه فاوجبوا ذکر السبب فیهما وفصل ثالث فاوجبه فی الجرح دون التعدیل ورابع فعکس
واستندوا فی هذه الاقوال علی اعتبارات واهیة ووجوه رکیکة لاجدوی فی التعرض لذکرها ولا اعلم فی
الاصحاب قائلا بشیء منها انما المتعرض منهم بالبحث فی هذا الاصل قلیل علی ما وصل الینا والذی استوجهه
العلامة هنا هو ان المزکی والجارح ان کانا عارفین بالاسباب قبل الاطلاق فیهما والا وجب ذکر السبب

---

شهادت از دلیل خارج معلوم است نه باعتبار قیاس او بشرط تا آنکه شما در روایت نیز قیاس کنید شرط را بشرط
در اعتبار وحدت اذا عرفت هذا فاعلم ان طریق معرفة الجرح کالتعدیل تا اصل هرگاه دانستی که معرفت عدالت
یا علم آنچه راه حاصل میشود پس بدانکه راه معرفت جرح و تعدیل یکیست و خلافی که مذکور شد در کفایت شهادت
واحد باشتراط عدلین در تعدیل در جرح نیز جاریست و دلایل فریقین و مذهب مختار در هر دو مقام یکیست
و تفاوتی در تقریر آنها نیست بغیر از گذاشتن جرح بجای تعدیل اصل اختلف الناس فی قبول الجرح والتعدیل
مجردین عن ذکر السبب تا اصل اختلاف نموده اند علما در قبول جرح و تعدیلی که خالی بوده باشند از بیان سبب
فسق و عدالت در جرح و تعدیل راوی و شاهد در دعاوی پس جمعی از ایشان قایل شده اند بقبول قول
جارح و معدل مطلقا بجهت آنکه جارح و معدل یا علم دارند باسباب فسق و عدالت یا ندارند و بر هر تقدیر
ذکر سبب واجب نیست اما بر تقدیر اول زیرا که از شهادت ایشان ظن بصدق ایشان حاصل میشود پس احتیاج
بذکر سبب نیست و اما بر تقدیر ثانی زیرا که شهادت شاهد بفسق یا عدالت بدون اطلاع او بر اسباب آنها ضرر
در عدالت شاهد دارد پس قول او اعتبار نخواهد داشت و شهادة او در جرح و تعدیل مقبول نخواهد بود و بر
دلیل این اعتراض وارد است که در سببیت بعضی از اسباب جرح و تعدیل اختلاف هست پس گاه باشد که چیزی
سبب بوده باشد از برای جرح یا تعدیل نزد شاهد و نزد مجتهد یا حاکم سبب نباشد پس لابد است ذکر سبب تا آنکه
ظاهر شود بر ایشان که سبب هست یا نه و جمعی دیگر از ایشان قایل شده اند بخلاف این قول و واجب دانسته اند ذکر
سبب را در هر دو مقام زیرا که با اطلاق فسق و عدالت مشکوک فیه خواهند بود و ثابت نمیشوند چه احتمال
دارد که در واقع از برای جرح یا تعدیل سببی بوده باشد که شاهد بر او مطلع نشده باشد و شهادت برخلاف واقع دهد
و دیگر آنکه جایز است که ایشان در جرح و تعدیل مستند شده باشند بچیزی که باعتقاد ایشان صلاحیت سببیت داشته باشد

السبب فيهما وذهب والكثرة الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة
والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفاً على ذكر السبب في هذا هو القوي و وجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان
ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره . اصل

نزد اعتقاد مجتهد و حاكم و جواب بسه وجه اول انكه از قول عادل ظن صدق حاصل ميشود زيرا كه ظاهر انستكه عادل
تا فسق يا عدالت بر او ظاهر نشده باشد شهادت بر او ندهد و جواب وجه ثاني انكه اين وجه موجب
ذكر سببي است كه جارح و معدل علم نداشته باشند بموافقت مذهب ايشان با مذهب مجتهد و حاكم در سببيت
او و مقتضي ذكر سبب نيست مطلقا و بعضي قايل بتفصيل شده اند و واجب ميدانند ذكر سبب را در جرح نه در
تعديل زيرا كه اسباب جرح مختلف است و سببيت بعضي از انها مختلف فيه است پس گاه باشد كه شاهد چيزي را سبب
جرح دانسته باشد كه نزد مجتهد و حاكم سبب نبوده باشد بخلاف تعديل كه سبب او چيزي است كه عدالت و عدم او
اختلافي نيست و اين دارد بوده اند باين نحو كه عدم تحقق اسباب جرح اسباب تعديلند پس اختلاف در اسباب
جرح مستلزم اختلاف در اسباب تعديل خواهد بود و فرقي ميانه ايشان بصورت نبود ديگر انكه اين دليل بر تقدير
تماميت موجب وجوب ذكر سبب جرح است در سببي كه سببيت او مختلف فيه بوده باشد و جارح و معدل عالم نبوده
باشند بموافقت مذهب ايشان با مذهب مجتهد و حاكم در سببيت و نه مطلقا چنانچه مراد ايشان است و بعضي ديگر
تفصيل ديگر داده اند عكس تفصيل اول و قايل شده اند بوجوب ذكر سبب در تعديل نه در جرح زيرا كه در عدالت تصنع
و تكلف شايع است پس بايد ذكر سبب شود تا انكه متميز شود عادل از كسيكه فاسق است در واقع و عدالت را بر خود
بسته و برين اعتراضي وارد است كه از تعديل شاهد عادل ظن قوي حاصل ميشود بعدالت راوي زيرا كه عادل تا
عدالت كسي بر او ظاهر نشده باشد و فرقي نكرده باشد ميان او و كسي كه عدالت را بر خود بسته شهادت بر عدالت او نميدهد
و عامه درين اقوال مستند شده اند بدلايلي كه در غايت ضعفند نا خوشي ند و فايده نداريم متعرض انها شدن و ان
دلايلي است كه مذكور شدند با وجه ضعف انها در ذيل اقوال و نيافتيم از اصحاب كسي را كه قايل شده باشد بيكي از اين
اقوال زيرا كه كسي از ايشان كه متعرض اين مسئله شده باشد در اين كتابهاي كه بما رسيده اند بسيار كم است و مختار
كه علامه رحمه الله ترجيح داده اينستكه مزكي و جارح اگر عارف باشند باسباب جرح و عدالت اطلاق در شهادت
ايشان مقبول است و اگر عارف نباشند واجبست ذكر سبب و مصنف رحمه الله قايل شده باينكه كافيست اطلاق در جرح و

تعديل

اصل اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعاً بينهما اذ غاية قول
المعدل انه لم يعلم فسقه والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذباً واذا حكمنا
بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة
جمال الدين بن طاوس قدس روحه انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتبار
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه

فائدة

تعديل و واجب نيست ذكر سبب هرگاه مجتهد يا حاكم داند كه مذهب جارح ومعدل در اسباب جرح و
تعديل مخالف نيست با مذهب ايشان و با انتفاء علم ايشان يا بمعنى قبول شهادت ايشان موقوفست بر ذكر سبب
واين مذهب قوى تر است نزد من و وجه اين قول ظاهر است ومحتاج به بيان نيست چه ذكر سبب در صورت
اول عبث است ودر صورت ثانی عدم ذكر سبب موجب تدليس نيست زيرا كه از اطلاق مجتهد وحاكم چنين می فهمند كه
باعتقاد جارح ومعدل اين از صورت اول است كه مذهب ايشان در اسباب موافق باشد وحال آنكه احتمال
دارد كه در واقع آنچه باعتقاد جارح ومعدل سبب است باعتقاد حاكم ومجتهد سبب نبوده باشد وتدليس منافی
عدالت است واز آنچه ما گفتيم دانسته ميشود ضعف تفصيلی كه علامه رحمه الله قايل شده زيرا كه دانستن جارح ومعدل
اسباب جرح وتعديل را موجب عدم ذكر سبب نميتواند بود زيرا كه جايز است كه اسبابی كه باعتقاد ايشان صلاحيت
سببيت دارند باعتقاد مجتهد وحاكم سبب نتواند بود پس واجب خواهد بود ذكر سبب اصل اذا تعارض الجرح و
التعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما تا فائده هرگاه معارضه كند جرح با تعديل اكثر علما
گفته اند كه جرح مقدم است بر تعديل پس بر مجتهد وحاكم لازمست كه عمل بقول جارح كنند زيرا كه اين موجب جمع
ميان قول هر دو است چه نهايت قول معدل آنست كه نيافته فسق مشهود له را وجارح ميگويد كه من علم بفسق
او هم دارم پس هر دو صادق خواهند بود بخلاف آنكه هرگاه حكم كنيم بعدالت كه در اين صورت لازم می آيد رد شهادت جارح
وجمع ميان شهادت هر دو تا ممكن است بهتر است واين دليل ضعيف است از جهة آنكه جاری نيست در صورتيكه هر يك
سبب را بيان نمايند چنانكه هرگاه جارح گويد علم دارم بآنكه ترك نمود نماز ظهر را در فلان روز ومعدل گويد
كه من علم دارم كه نماز ظهر را در فلان روز بفعل آورد كه در اين صورت جمع ميان قول هر دو ممتنع است وديگر آنكه معدل
ميگويد كه من عالمم بحصول ملكه عدالت از براى او وجارح ميگويد من عالمم بانتفاء اين ملكه از وی ودر ميان اين دو قول

فائدةٌ اذا قال العدل حدّثني عدلٌ لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو
قال العدلان ذلك بناءً على اعتبارهما وهو اختيار والدي وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بادون منه حيث
قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لانّ اخباره
بمذهبه شهادة بانّه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد [illegible]
العدالة في الراوي ولانّ الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلّمنا لكنّ التعديل انّما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح

تناقض ظاهر است واز این جهت سید جمال الدین بن طاووس س‌ره فرموده که اگر یکی از ایشان مرجحی بوده باشد
که تدبیر صحیح حکم کند باعتبار او پس عمل براجح واجب است واگر هیچ یک را مرجحی نباشد توقف واجب است وجایز نیست
حکم نمودن بعدالت مشهود له ونه بفسق او وحق این مذهب است فائده اذا قال العدل حدثني عدل لم یکف
في العمل بروایته على تقدیر الاکتفاء بتزکیة الواحد تا اصل هرگاه عادلی ثابت العدالة بگوید که بمن روایت نمود
این حدیث را عادلی تعدیل آن عادل راوی را کافی نیست از برای عمل نمودن بروایت او بر تقدیر یکه تزکیه شاهد واحد در
تعدیل کافی باشد بلکه شرط است در عمل بآن روایت انتفاء جارح بعد از تفحص از او و بر تقدیر یکه تزکیه واحد کافی
نباشد بطریق اولی تعدیل این عادل کافی نخواهد بود بلکه واجب است انضمام معدل دیگر وانتفاء جارح وهمچنین
هرگاه دو عادل بگویند که با خبر داد عادلی تعدیل آن دو عادل این راوی را کافی نیست بر تقدیر یکه تزکیه دو
عادل معتبر باشد بلکه واجب است تفحص از جارح وانتفاء او وحاصل آنکه تعدیل تنها در تزکیه کافی نیست خواه تزکیه واحد
را کافی دانیم وخواه تزکیه عدلین را شرط دانیم بلکه واجب است تفحص نمودن از وجود جارح وانتفاء او واین مذهب
مختار پدر من است علیه الرحمة ومحقق س‌ره قایل شده باکتفاء در تزکیه بتعدیل واحد بدون وجوب تفحص از جارح
بلکه بکمتر از این قایل شده زیرا که فرموده که هرگاه عادلی بگوید خبر داد بمن بعضی از اصحاب ما واز اصحاب قصد کند
امامیه را رضی الله عنهم مقبول است روایت او هرگاه تفسیق راوی ننموده باشد گو وصف نکرده باشد او را بعدالت
هرگاه زیرا که خبر دادن آن عادل از مذهب وی شهادت است باینکه او از اهل امانت است وندانسته است از او فسقی که مانع
از قبول روایت بوده باشد پس اگر بگوید خبر داد بمن از بعض اصحاب خود این روایت مقبول نیست زیرا که ممکن است که
مقصود او از اصحاب بعض اصحاب نسبت او براویان یا اهل علم بوده باشد پس مجهول الحال خواهد بود پس بحث در او

الجرح له وانّما يعلم الحال مع تبيين المعدّل وتميزه لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن من وجود
والتمسّك في نفيه بالاصل غير متوجّه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرّواة وبالجملة فلا بدّ
للمجتهد من البحث عن كلّ ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنّه انتفائه كما سبق التنبيه عليه في
العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصّص اذا عرفت هذا فاعلم انّ وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الرّوايات
بالصحّة من هذا القبيل لانّه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرّده غير كافٍ في جواز العمل
بالحديث بل لا بدّ من مراجعة السّند والنظر في حال الرّواة ليؤمن من معارضة الجرح اصل

بمنزلهٔ بحث از مجهول الحال است این کلام محقق رحمه الله واین حرفها نزد بسیاری عجیب است بعلت آنکه شرط نمودن عدالت
راوی زیرا که اصحاب منحصر در عدول نیستند ودرمیان ایشان فاسق بوده اند پس از جمله اصحاب بودن
راوی عدالت او لازم نمی آید وبرتقدیر تسلیم عدالت جمیع اصحاب تعدیل مقبول نیست مگر در صورتیکه تعیین
جرحی معارض او نباشد وحال جارح معلوم نمیشود مگر درصورتیکه تعیین معدّل بصیغه اسم مفعول بشود واو نام
برده شود تا آنکه ما به بینیم که او جارحی دارد یا نه وهرگاه معدّل مبهم بوده باشد ایمن نیستیم از وجود جارح اگر
محقق قدس سره متمسک نشده در نفی جارح باصل وگوید که اصل عدم وجود جارح است پس از اینجهت بمجرد تعدیل
قبول میکنیم روایت را ومیگوییم که تمسک باصالت عدم جارح صورتی ندارد بعد از آنکه دانسته باشیم که اختلاف
در عدالت بسیاری از روات واقع شده ومجملا واجب است مجتهد را تفحص از هرچیزیکه احتمال میرود که او را معارضی
باشد تا آنکه بظن او غالب شود انتفاء معارض چنانچه پیشتر اشاره باین معنی شد در بحث عمل بعام پیش از تفتیش از
مخصص وهرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدانکه وصف نمودن اصحاب بسیاری از روایات را بصحّت از
قبیل تصریح بعدالت راوی است زیرا که حکم بصحت روایة في الحقيقة شهادتیست بتعدیل روات او وتعدیل تنها
کافی نیست در جواز عمل بحدیث بلکه واجبست مراجعه احوال رجال سند وتفتیش احوال ایشان تا آنکه ایمنی از معارض

جرح حاصل شود اصل لا بدّ للراوی من مستند ناچار است راوی حدیث را از مستندیکه بسبب او صحیح باشد روایت
حدیث وانروی توان قبول نمود وآن مستند در روایت از معصوم ظاهر ومشهور است چنانچه از تتبع دانسته میشود
ومحقق قدس سرّه فرموده که الفاظیکه بسبب آنها دانسته میشود نسبت حدیث بحضرت رسول الله صلی الله علیه وآله وائمه طاهرین
علیهم السلام چهار مرتبه دارند مرتبه اولی آنستکه بگوید سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله یا شافهنی یا حدثنی ونزدیک باین مرتبه است

در

اصلٌ لا بدّ للرّاوی من مستند یصحّ له من اجله روایة الحدیث ویقبل منه بسببه وهو فی الرّوایة عن

المعصوم ع نفسه ظاهر معروف وامّا فی الرّوایة عن الرّاوی فله وجوه اعلاها السّماع من لفظه

سواءٌ کان بقرائته فی کتابه او باملائه من حفظه ودونه القرائة علیه مع اقراره به وتصریحه بالاعتراف

بمضمونه ودون ذلک اجازته روایة کتاب ونحوه ویحکی عن بعض النّاس انکار جواز الرّوایة بالاجازة

ویعزی الی الاکثر خلافه وهذا البحث غیر منقّح فی کلام الاصحاب وتحقیق القول فیه انّ تجویز الرّوایة

بالاجازة معنیین وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف فی کلّ منهما احدهما قبول الحدیث والعمل به

---

در قوت اینکه بگوید قال رسول الله صلی الله علیه وآله یا سمعت منه یا حدّث ولی این مرتبه است در قوت اینکه

بگوید امر رسول الله صلی الله علیه وآله و پایین تر از ین مرتبه است در قوت اینکه بگوید رُوِیَتُ عن رسول الله

صلی الله علیه وآله و الفاظی دیگر نیز هست که بضمیمه قراین دلالت بر مقصود دارند چون امرنا بکذا و نهینا عن کذا

و غیر ذلک در شرح تهذیب گفته کما الفاظ در روایت از معصوم هفت مرتبه دارد اعلای مراتب اینست که بگوید سمعت

رسول الله صلی الله علیه وآله مثلا یقول کذا یا اخبرنی یا حدثنی و امثال این و ثانی اینست که بگوید قال رسول الله صلی

الله علیه وآله کذا و این مرتبه پایین تر است از اولی باعتبار صراحت ولی در روایت از آنحضرت بی واسطه بخلاف

ثانی سیوم اینکه بگوید امر النبی صلی الله علیه وآله بکذا و نهی عن کذا و این مرتبه با آنکه احتمال نقل بواسطه دارد

احتمال نقل بواسطه دارد و دارد که راوی توهم نموده و غیر امر و نهی را امر و نهی فهمیده باشد و از اینجهت خلاف شده در

حجیت این قسم چهارم اینکه بگوید امرنا بکذا و نهانا عن کذا و این مرتبه با آن احتمالاتی که در قسم ثالث مذکور شد

این احتمال نیز دارد که امر و ناهی غیر معصوم بوده باشد و در حجیت این نیز خلاف شده پنجم اینکه بگوید من السنة کذا و

این پایین تر است از مرتبه چهارم زیرا که احتمال دارد که مراد او از سنت غیر سنت حضرت رسول صلی الله علیه وآله بوده

باشد باعتبار آنکه سنت بمعنی طریقه است و این مخصوص نیست لغة بطریقه آنحضرت ششم اینکه بگوید عن النبی صلی

الله علیه وآله کذا و این نیز احتمال واسطه دارد هفتم اینکه بگوید کنّا نفعل کذا و این حجت نیست تا آنکه قرینه نباشد بر

اینکه فعل ایشان باعتبار این بوده که عالم بودند باینکه از معصوم منقول بوده و در حجیت این قسم خلاف شده را اما

در روایت حدیث از راوی پس او نیز به هفت وجه است از آنجمله مصنف سه وجه را ذکر نموده و ما بقی را اشاره اجمالی

خواهد نمود و اعلای مراتب اینست که بشنود حدیث را از زبان راوی یعنی شیخ خواه بطریق خواندن از روی کتاب باشد

Margin (left): را امر و نهی ع

Margin (right, vertical): [illegible]

ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدلّ على الواقع كاخبرني اجازةً ونحوه والقول بنفيه في غاية السّقوط
لانّ الاجازة في العرف اخبار اجمالي باموره مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتّصحيف و
نحوهما وما هذا شانه لا وجه للتّوقّف في قبوله والتّعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيّدًا بقوله اجازةً
تجوّز مع القرينة فلا مانع منه ومثله ايضا في القراءة على الرّاوي لانّ الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى
الخلاف في قبوله وانّما ذكر بعضهم انّ قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتدّ به ثمّ انّ جماعةً من النّاس
اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الرّاوي اخبرني وحدّثني ونحوهما وحده من غير تقييد بقوله قراءةً
عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيّدًا بما ذكرنا لا مطلقا الّا المرتضى ع فانّه منع من استعمال هذه الالفاظ و

---

یا بعنوان قرائت از خاطر خواه مقصود راوی شنوانیدن باشد و بتنهائی باشد یا مقصود او شنوانیدن جمعی دیگر نیز بوده
باشد یا مقصود او شنوانیدن غیر باشد در حضور او و نهایت آنکه الفاظ در نقل این حدیث از راوی مختلف میشود چه
در دو صورت اول حدّثنی فلان و اخبرنی یا سمعته یحدّث میگوید و در صورت اخیره نمیتواند گفت حدّثنی یا اخبرنی
زیرا که این دروغ است بلکه میگوید سمعته یحدّث یا سمعته یقول و امثال این عبارات و پایین تر است از این مرتبه
قرائت حدیث بر شیخ راوی یا اقرار و اعتراف بمضمون حدیث باین روش که بگوید نعم هرگاه قاری بگوید هل
سمعت قرائتی یا آنکه بگوید بعد از فراغ قاری از قرائت الحدیث کما قرئتُ و امثال این عبارات و ظاهر است که این
مرتبه در رتبه پایین تر از اولست چه در صورت قرائت بر راوی گاه هست که سهو و نسیان از و صادر میشود و غافل
میشود از سماع بعضی از اجزای حدیث که در اول راه ندارد و ابو حنیفه و اتباعش قایل شده اند باولویت این مرتبه
از مرتبه اولی و مالکیه قایل بتساوی این دو مرتبه شده اند و پایین تر از این مرتبه است اجازه دادن راوی روایت
کتابی را یا مثل او را لیکن بهتر آنست که در تقسیم راوی بخواند بر او حدّثنی از اول و حدّثنی از وسط و حدّثنی از آخر
کتاب و حکایت شده از بعضی از عامه انکار جواز روایت بسبب اجازه و نسبت باکثر از ایشان داده شده خلاف آنچه مذهب
یعنی قول بجواز و تحقیق قول در این مسئله آنست که جواز روایت بسبب اجازه را دو معنی است و خلاف در هر یک
ازین دو معنی از مخالفین صادر شده یکی از آن دو معنی اینست که واجبست بر مجاز له یعنی آنکه اجازه از برای او
صادر شده از راوی و بر غیر او قبول این حدیث و عمل باو و جایز است مجاز له را که در حال نقل بگوید اخبرنی اجازة و
مانند این الفاظی که افاده میکنند ظاهرًا تکلم راوی را باین حدیث و مراد از و معنی مجازی باشد بواسطه قرینه و

ونحوها فيه وان كانت مقيدة بحيث قال ره امّا قول بعضهم يجب ان يقول حدّثني قراءةً عليه حتّى يزول الابهام ويعلم انّ لفظة حدّثني ليست على ظاهرها فمناقضة لانّ قوله حدّثني يقتضي انّه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانّه نفي ما اثبت وهذا من السيّد ره في غاية الغرابة فانّه سدّ لباب المجاز اذ ما من مجازٍ الّا معه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدّثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءةً عليه قرينة على انّه ليس المراد حقيقة اللّفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرء عليه تشبيهاً له بالحديث

---

قوله بعدم جواز عمل باو ونقل او در غايت سقوط وضعف است زيراكه اجازه در عرف محدّثين اخبار يست اجمالى باحاديثيكه مضبوط ومعلوم‌اند وغلط وتصحيف وامثال اينها در ان احاديث راه ندارد وحديثيكه چنين حالتى داشته باشد وجهى ندارد توقف نمودن در قبول نقل او وتعبير نمودن از نقل بلفظ اخبرنى وانچه بمعنى اوست بمعنى حدّثنى وامثال ان در حالتيكه مقيد سازند اين عبارات را بقيد اجازه مجوّزى است با قرينه زيراكه لفظ اخبرنى وحدّثنى حقيقت است در تكلم راوى در اخبار باو تفصيلا ومستعمل شده در اينجا در معنى ايذان واعلام بمضمون ان روايت مجملا بقرينه قيد اجازة وعلاقه مشاركت ايذان است با اخبار در جواز قبول ونقل پس مانعى از نقل او باين الفاظ نخواهد بود زيراكه مانعيكه متصور است در اينجا ظهور كذب ناقل است باعتبار انكه مدلول اخبرنى وحدّثنى تكلم راوى است باين حديث تفصيلا واين خلاف واقعست وباتحقق مناقضه است ميان مدلول اخبرنى وحدّثنى ومعنى اجازةٌ زيراكه اول افاده ميكند تكلم راوى را تفصيلا واجازة افاده ميكند عدم تكلم تفصيلى را وهيچ يك ازين دو وجه صلاحيت مانعيت ندارند باعتبار انكه در صورتى اين دو وجه صورتى دارند كه مراد از اخبرنى حدّثنى معنى حقيقى باشد وما بيان نموديم كه مراد معنى مجازيست بقرينه اجازه وچگونه مانع توانند بود وحال انكه مثل انچه مذكور شد وارد است در صورت قرائت حديث بر راوى واعتراف او بصدق مضمون او زيراكه اعتراف راوى نيز اخباريست اجمالى نه تفصيلى پس بايد كه قبول ونقل او نيز جايز نباشد وحال انكه ملتفت خلاف در قبول ونقل او نشده‌اند بلكه بعضى از ايشان تصريح نموده‌اند كه قبول او اتفاقيست اگرچه مخالفت نموده‌اند در بعضى كسيكه اعتماد بقول او نيست وبعد ازين حرف ميگوئيم كه جمعى از عامّه تجويز نموده‌اند كه ناقل حديث در صورت اعتراف بگويد اخبرنى وحدّثنى وامثال اينها از عباراتيكه دلالت دارند بر تكلم راوى باين حديث تفصيلاً بدون تقييد بقيد قراءةً عليه وماننداين از قيوديكه دلالت كنند بر اينكه مراد از اخبرنى وحدّثنى معنى

بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام عن السيّد في نه وتنظّر
فيه قائلاً انّا نمنع اقتضاء حدّثني حال انضمامها الى لفظة قرائة عليه انه سمعه من لفظه وادرك نطقه
به وهو جيّد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبيّن ضعف ما ذهب اليه السيّد واتفاق من عداه من
علمائنا على صحة اطلاق المقيّد على القرائة مع الاعتراف فاىّ مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة و
الاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني تجويز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدّثني والخبر في

---

مجازيست وگويا بناى اين قول بر اينست كه اعتراف بمنزله اخبار تفصيلى است چنانچه در اجازه گفته اند واين بصورت
وباقى اصوليين از عامه وخاصه برانند كه جايز است نقل بطريق اخبرنى وامثال اين بشرط انكه مقيد سازند اورا
بقيد قراءة عليه اگر نه تدليس وكذب ناقل لازم مى ايد مگر سيد مرتضى رضى الله عنه كه تجويز نموده در صورت اعتراف
استعمال اين الفاظ را مطلقا ونه با قيد قراءة عليه چه او گفته كه اما قول بعضى از اصوليين كه بر حسب
درصورت اعتراف ناقل بگويد حدثنى قراءة عليه تا انكه ايهام برطرف شود ومعلوم شود كه اين روايت بنا قل
بطريق اعتراف رسيده ودانسته شود كه لفظ حدثنى در حقيقت خود مستعمل نشده پس اين كلام مشتمل بر تناقض
است زيراكه حدثنى مقتضى اينست كه ناقل بتفصيل اين حديث را از لفظ راوى شنيده باشد وادراك نموده باشد
تكلم راوى را باين حديث وقول قراءة عليه مقتضى نقيض اينست چه او دلالت ميكند بر اينكه ناقل بتفصيل
اين حديث را نشنيده باشد از لفظ راوى بلكه بر او خوانده باشد واو اعتراف بصدق[۷] اين تناقض است واين
حرف از سيد رضى الله عنه در نهايت غرابت است زيراكه اگر اين حرف حق باشد سد باب مجاز لازم مى
ايد چه هيچ مجازى نيست مگر انكه با او قرينه هست كه معنى حقيقت ضد اوست پس بايد كه هيچ مجازى جايز نباشد
واين بالبديهة باطل است وهرگاه معنى حدثنى اخبار تفصيلى باشد چنانچه سيد رض ذكر نموده پس قيد قرائة عليه
بعد از او قرينه ايست بر اينكه مراد معنى حقيقى لفظ نيست بلكه مقصود معنى مجازيست كه ان عبارت از اعتراف
راويست بصدق خبر يكه ناقل بر او خوانده از جهت انكه تشبيه نموده ناقل اعتراف راوى را بحديث او يعنى قرائت
او اين حديث را بر ناقل از روى كتاب يا از خاطر زيراكه ميانه اين دو معنى مناسبت ومشابهتى محقق است در
دلالت هر دو بر صدق مضمون اين خبر وعلامه رحمه الله اين كلام را از سيد رضى الله عنه در نهايه نقل نموده و
اعتراض نموده بر او باين روش كه ما قبول نداريم اين معنى را كه لفظ حدثنى با قرينه قراءة عليه مقتضى اين باشد كه شنيده

[۷] اين جمله نيست در [illegible] (ع)

واخبرنی وما اشبه ذلک من الفاظ التی یفید ظاهرها وقوع الاخبار تفصیلاً وقد عزته الی جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقیق هذا ویظهر من کلام العلامة فی النهایة انه فهم من کلام السید المرتضی رة القول بعدم جواز الروایة بالاجازة مطلقا تفریعاً علی العمل بخبر الواحد حیث قال واما الاجازة فلا حکم لها لان ما للمتحمل ان یرویه له فذلک اجازة له اولم یجزه وما لیس له ان یرویه یحرم علیه مع الاجازة و فقدها وعبارة السید هذه وان افهم ظاهرها القول بنفی الجواز علی الاطلاق الا ان التدبر فی سابقها

---

باشد ناقل این حدیث را از لفظ راوی تفصیلا و ادراک نموده باشد تکلم راوی را با و واین اعتراض بسیار منکر است و تفصیل این اعتراض انستکه ماذکر نمودیم وچون ظاهر شد ضعف مذهب سید رضی الله عنه ودانسته شد اتفاق غیر او بر صحت اطلاق اخبرنی وامثال او با قید قراءة علیه در صورت قراءة ناقل بر راوی واعتراف راوی بصدق او پس چه مانع است از جواز مثل این یعنی اطلاق حدثنی وامثال او با قید اجازه در صورت اجازه نیز وحال انکه مقتضای حکم عقل در هر دو صورت یکیست المعنی الثانی لجواز الروایة بالاجازة تسویغ قول الراوی بها حدثنی واخبرنی وما اشبه ذلک تا ویظهر من العلامة ومعنی ثانی جواز روایت بسبب اجازه انستکه تجویز کنیم که ناقل حدیث بسبب اجازه بگوید حدثنی یا اخبرنی یا انچه شباهت باینها داشته باشد از الفاظ وعبارات که بحسب ظاهر افاده نمایند وقوع اخبار را از راوی تفصیلا بدون قید اجازه وبعضی از عامه نسبت داده اند این قول را باعتبار انکه میگویند که اجازه راوی اخبار است وسزاوار اعراض از این قول است زیرا که اجازه بمعنی اخبار نیست در لغت ونه در اصطلاح محدثین واخبرنی وامثال او دلالت میکند بر اخبار پس این کلام کاذب خواهد بود و عاقل را سزاوار نیست ارتکاب این قول این را نگاه دار ویظهر من العلامة فی النهایة انه فهم تا اذا عرفت وظاهر کلام علامه در نهایه انست که از کلام سید رضی الله عنه چنین فهمیده است که او تجویز نمیکند نقل حدیث را بسبب اجازه مطلقا نه بلفظ اخبرنی وامثال او ومطلقا ومقیدا ونه بغیر این الفاظ وعمل بچنین حدیثی را تجویز نمینماید از جهت انکه سید رضی الله عنه متفرع ساخته عمل بغیر را بعنوان اجازه بر مسئله عمل بخبر واحد[۲] را تجویز نفرماید عمل بچنین خبری را نیز تجویز نمی نماید چه سید رضی الله عنه فرموده که اما اجازه پس او را تاثیری نیست در قبول حدیث وجواز عمل او ونقل او بغیر زیرا که کسی متحمل حدیثی شود بنحویکه او را روایت ونقل بغیر جایز باشد یعنی دانند که راوی اعتماد بر او دارد باعتبار انکه شنیده است ان حدیث را از دیگری جایز است او را نقل بغیر خواه راوی او بگوید که اجازه

۲ و عمل بخبر واحد هم

سابقها ولاحقها يطّلع على انّ غرضه نفي جواز الرّواية بها بلفظ حدّثني واخبرني ونحوه فانّه ذكر
قبل ذلك في البحث عن القراءة على الرّاوي انّ كلّ من صنّف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرء الحديث
على غيره ممّن قرئه عليه فاقرّ به حدّثني واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثمّ قال والصّحيح انّه
اذا قرئه عليه واقرّ له به انّه يجوز ان يعمل به اذا كان ممّن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انّه حديثه وانّه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدّثني واخبرني لانّ معنى حدّثني واخبرني انّه نقل حديثاً
وخبراً عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز وذكر بعد هذا انّ المناولة وهي ان يشافه المحدّث غيره ويقول
له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف به له في علمه بانّه حديثه وسماعه

---

نمودم از برای تو نقل او را یا بگوید وحدّثنی ولکن او متحمل نباشد بر وجه مذکور حرامست بر او نقل بخبر خواه اجازه
متحقق شده باشد وخواه نه وحاصل انکه مجرد اجازه دلالت ندارد بر اینکه راوی اعتماد بر آن کتابی هست که اجازه
او نموده واین عبارت سیّد رضی الله عنه اگرچه بحسب ظاهر دلالت میکند بر عدم جواز نقل بمجرّد اجازه مطلقا
خواه بلفظ حدّثنی وامثال آن باشد باطلاق یا با قید اجازه یا بغیر این عبارات نهایتا انکه تامل در عبارات پیش و
پس او دلالت میکند بر اینکه غرض او عدم جواز روایتست بسبب اجازه بلفظ حدّثنی وامثال آن مطلقا ومقیداً زیرا که
پیش از این عبارت در بحث از قراءة بر راوی ذکر نموده که هر که تصنیف نموده کتابی در اصول فقه تجویز نموده که
هرگاه کسی خوانده باشد حدیثی را بر راوی وطلب اقرار واعتراف از وی نموده باشد واو نیز اقرار واعتراف نموده باشد
باین طریق که بعد از قراءة براوی بگوید شنیدی انچه من خواندم واو بگوید بلی در ینصورت جایز است که قاری در
حال نقل آن حدیث بگوید اخبرنی وحدّثنی مطلقا یا با قید قراءة علیه واین قرائت را بمنزله آن گرفته اند که شنیده باشد
حدیث را از لفظ راوی بعد از آن سیّد رضی الله عنه فرموده که صحیح اینست که هرگاه بخواند حدیث را بر راوی و
اعتراف نماید بصدق او جایز است در ینصورت قاری را عمل باین حدیث اگر تجویز کند عمل بخبر واحد را وعلم حاصل
میشود او را که این حدیثی است که براوی رسیده واو شنیده از دیگری بسبب انکه اعتراف نموده باین حدیث لیکن جایز نیست
که در وقت نقل بگوید حدّثنی واخبرنی نه مطلقا ونه با قید قراءة علیه زیرا که معنی حدّثنی واخبرنی اینست که راوی با او
باین حدیث تکلم نموده باشد تفصیلاً واین دروغ است وجایز نیست بلکه باید بلفظ ناولنی وامثال آن بگوید
بعد از این ذکر نموده که مناوله واین عبارت از آنست که محدّث بدیگری مشافهةً بگوید در باره کتابی که با و اشاره نماید

وسماعه قال فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي ويقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وغيرها بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا

---

نماید این کتاب از احادیثی است که من از فلان محدث شنیده ام بمنزله اینست که خوانده باشد این کتاب را بتفصیل بر محدث و او اعتراف بصدق آن نموده باشد در اینکه متحمل را علم حاصل میشود باینکه این حدیث اوست و او را اعتماد برین هست و بعد از این فرموده که اگر آن متحمل قایل است بجواز عمل بخبر واحد عمل باین حدیث میکند لیکن جایز نیست که در وقت نقل بگوید حدثنی و اخبرنی و بعد از آن حکم اجازه را بآن عبارت مذکوره ذکر نموده و بعد از آن فرموده که نهایت آنچه ممکن است گفته شود اینست که در عرف حدیث اجازه بمنزله آنست که در خصوص کتابی بگوید که این کتابی است که بمن رسیده و شنیده ام و اعتماد بر او دارم یعنی بمنزله مناوله است در دلالت بر اعتماد محدث بر او پس جایز است عمل باو نزد کسیکه تجویز میکند عمل بخبر واحد را و اما اینکه روایت کند او را بدیگری و در وقت نقل بگوید حدثنی یا اخبرنی پس این دروغ است چنانچه در مناوله دانسته شد و سیاق این عبارات سید رضی الله عنه چنانچه می بینی دلالت میکند بر اینکه مراد او از نفی حکم اجازه در عبارت اولی عدم تاثیر اوست نسبت بخصوص روایت و نقل او بلفظ حدثنی و امثال آن نه مطلقا بلکه بلفظ انبأنی و امثال آن جایز است و بمثل این در قرائت بر راوی و اعتراف او حکم نموده چنانچه دانستی پس قرائت و اجازه نزد او در این معنی مساویند و چون میرسید کسی را که اعتراض نماید برین دعوای مساوات و بگوید سیاق کلام سید رضی الله عنه مشعر است بتفاوت میان ایشان باعتبار آنکه در باب قرائت تصریح نموده است بجواز عمل و نقل و اینجا که فرموده که والصحیح اذا قرأ علیه تا آخر و در باب اجازه کلام او مشعر است بعدم جواز عمل و نقل اینجا که فرموده که واکثر ما یمکن ان یدعی تا آخر چه لفظ ادعا مشعر است بعدم رضای او

اذا عرفت هذا فاعلم انّ اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انّما يظهر حيث لا يكون معلوما متعلقا بالتّواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانّها متواترة اجمالاً والعلم بصحة مضامينها تفصيلاً يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالباً وانّما فائدتها حينئذ بقاء اتّصال سلسلة الاسناد بالنّبيّ صلى الله عليه وآله والائمّة عليهم السّلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتّيمّن كما لا يخفى على انّ الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها ربّما اتى في غيرها من باقي وجوه الرّواية غير انّ رعاية التّصحيح والأمن من حدوث التّصحيف شبهه من انواع الخلل يزيد في جهة الحاجة الى السّماع ونحوه وذلك ظاهر ويبقى في هذا الباب وجوه أُخر مذكورة في كتب الفنّ يعلم حكمها ممّا ذكرناه فلذلك اثرنا طيّ ذكرها على عزة

اصل

---

بجواز نقل بسبب اجازه وبا اینکه این حرف را از باب تنزل ومماشات با خصم گفته چنانکه علامه رحمه الله فهمیده مصنف رحمه جواب فرموده که وتفاوت عبارتنا الخ وتفاوت مبتدا است ونظر منه خبر اوست یعنی تفاوت عبارت سید رضی الله عنه در تعبیر از قبول در باب قرائت واجازه از این جهت که تصریح نموده بجواز عمل در صورت قرائت بر راوی وتعبیر نموده از جواز عمل در صورت اجازه بعبارتی که مشعر است باینکه او دانسته چرا و بوده باشد بواسطه اشعار باینمعنی است که دلالت اجازه بر معنی مقصود یعنی اعتماد محدث راوی بر آن حدیث کمتر است از دلالت قرائت ودر واقع چنین است چنانچه دانستی در عنوان مسئله اینجا که مصنف قدس سره فرموده که هو دون ذلک اجازة روایة کتاب ونحوه پس ظاهر شد که آنچه ظاهر عبارت اول سید رضی الله عنه موهم او بود چنانچه علامه رحمه الله فهمیده بود یعنی عدم جواز نقل حدیث بواسطه اجازه مراد او نیست اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون معلوما بالتواتر ونحوه تا و یعنی هرگاه دانستی کیفیت نقل حدیث را بطریق اجازه پس بدانکه فایده اجازه نسبت بجواز عمل ظاهر نمیشود مگر در صورتیکه متعلق اجازه معلوم نباشد بتواتر یا مثل او وچون ظهور وقراین از برای صدق خبر چون کتابهای احادیث چهارگانه یعنی کافی و من لا یحضره الفقیه وتهذیب واستبصار که متواتر است نسبت آنها بمحمد بن یعقوب کلینی ومحمد بن علی بن بابویه وشیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنهم بر سبیل اجمال که خصوص هر حدیث از ایشان متواتر نبوده باشد وعلم بصحت مضامین احادیث آنها بتفصیل مستفاد میشود از قراین احوال پس عمل باین احادیث جایز است ولیکن اجازه دخلی در این ندارد غالبا باعتبار آنکه متواتر بودن صحت آنها از قراین مستفاد است وفایده اجازه در خصوص

منحصر

اصلٌ یجوز نقل الحدیث بالمعنی بشرط ان یکون الناقل عارفاً بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل فی افادة المعنی مساواتها له فی الجلاء والخفاء ولم نقف علی مخالف فی ذلک من الاصحاب
نعم لبعض اهل الخلاف فیه خلاف ولیس له دلیل یعتد به وحجتنا علی الجواز وجوه منها ما رواه

منحصر است در متصل شدن سلسله اسناد بحضرت رسول خدا و ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین واین
اتصال سند مطلوب محدثین ومرغوب ایشان است ازجهت تیمن وتبرک چنانکه پوشیده نیست واین علتی که مذکور
شد از برای استغنای از اجازه در باقی طرق روایت نیز جاریست ونسبت بکتابهای متواتره زیرا که تواتر آنها مغنی است
از قرائت شیخ وقرائت بر شیخ وغیر ذلک واین ظاهر است نهایت آنکه رعایت تصحیح حدیث وایمنی از حدوث
تصحیف ومانند او از انواع خلل زیاده است در وجه احتیاج بشنیدن از راوی وامثال آن چون قرائت با اعتراف
او بر وجه احتیاج باجازه یعنی وجه حاجت باجازه منحصر است در اتصال سند ووجه حاجت بانها اتصال سند است
باامور مذکوره واحتیاج درین امور بانها ظاهر است وبقی فی هذا الباب وجوه اخر غیر مذکورة تا اصل وباقی طرق
در باب طریق روایت از راوی چند وجه دیگر است که مذکور است در کتابهای فن درایت حدیث چون مکاتبه و آن
اینست که محدث بغیر خود بنویسد که آنچه در فلان کتابست از مسموعات منست یا اینکه من از فلان این حدیث را شنیده ام
ونگوید اجزت لک الروایة عنی وچون مناوله وان اینست که اشاره کند محدث بکتابی وبگوید که آنچه درین کتاب نوشته
است من شنیده ام وچون طریق اشاره یعنی محدث بگوید که این خبر را شنیده ام واو با انگشت یا سر اشاره کند بلی چنانچه
هر گاه بخواند بر محدث که حدثک فلان وانکار واقرار هیچ یک از وی صادر نشود نه بقول ونه باشاره ومانند اینها
وحکم این طرق در وقت نقل دانسته میشود از حکم طرق مذکوره یعنی نقل طریق اخبرنی وحدثنی وامثال این عبارات
کذب است بلکه در صورت مکاتبه باید بگوید اخبرنی مکاتبةً ودر صورت ثانیه بگوید انبأنی اشارةً ومانند این عبارات
وچون این طرق در کتب مذکور است وحکم آنها معلوم است از این جهت اختیار نمودیم ترک آنها را بالکلیه بر ذکر اجمالی
یعنی ذکر اجمالی واین مراد مصنف است رحمه در حاشیه که فرموده غیر حقیقی است که در حجامه وامثال آن میباشد ودر
اینجا استعمال شده بعنوان استعاره ازجهت مناسبت واضحه اصل یجوز نقل الحدیث بالمعنی بشرط ان یکون الناقل
عارفا تا وحجتنا جایز است نقل معنی حدیث بعبارت دیگر بشرط آنکه ناقل دانا باشد بمواقع هر لفظی از تقدیم وتاخیر و
ذکر وحذف وتعریف وتنکیر وغیر ذلک از قواعد لغت ونحو وصرف ومعانی وبیان وترجمه قاصر نباشد از اصل در افاده

یعنی ذکر اجمالی

(٣٨ ما رواه الکلینی فی الصحیح عن محمد بن مسلم قال قلت لابی عبد الله علیه السلم اسمع الحدیث منک فازید
وانقص قال ان کنت ترید معانیه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان تلک القصة وقعت اما بغیر العربیة او بعبارة واحدة منها وذلک دلیل علی
جواز نسبة المعنی الی القائل وان تغایر اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحدیث بان رواه عن

مقصود ودیگر انکه مساوی باشد ترجمه با اصل در اصل وضوح واخفا وخفا ودر قد ابهام بلی اگر ترجمه را مختصر
باشد قصور ندارد وبنا فهم مخالفی از اصحاب درین مسئله بلی بعضی از مخالفین در او خلاف نموده اند وایشانرا
دلیلی معتد به برین مطلب نیست چنانچه از ابن سیرین وابی بکر رازی منقول است که ایشان این نقل را تجویز نه
نموده اند واستدلال نموده اند بقول حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه واله که فرموده نضر الله عبدا سمع مقالتی
فوعاها واداها کما سمعها فرب حامل فقه الی غیر فقیه ورب حامل فقه الی من هو افقه منه ووجه دلالت این حدیث
برین مطلب اینکه نقل حدیث بنحوی که شنیده است متحقق نمیشود مگر بطریق نقل لفظ بعینه وتعدی نمیشود بسوی
معنی است زیرا که سامع گاه باشد فقیه تر وزیرک تر از راوی باشد بفهمد از لفظ معنی را که راوی نفهمیده باشد
وجواب گفته اند ازین دلیل باینکه دلالت حدیث بر وجوب نقل لفظ ممنوع است بلکه ظاهر نضر الله استحباب و
اولویت است وامدی صاحب احکام در جواب گفته که این خبر دلالت میکند بر جواز نقل معنی حدیث زیرا که ظاهر اینکه
این حدیث یکمرتبه منقول باشد از انحضرت با انکه اورا بالفاظ مختلفه روایت نموده اند چه بدل از نضر الله و
رحم الله وبدل الی غیر فقیه الی من لا فقه له در روایت دیگر وارد شده پس این حدیث دلیل ما است نه دلیل ایشان
وحجتنا علی الجواز وجوه تا اصل ودلیل ما بر جواز نقل معنی حدیث بعبارت دیگر چند وجه است از جمله انها
حدیثی است که محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه بسند صحیح از محمد بن مسلم روایت نموده که او گفت بحضرت امام
جعفر صادق صلوات الله علیه عرض نمودم که من حدیثی را از شما می شنوم ودر وقت نقل زیاده وکم می کنم انحضرت
انحضرت فرمودند که اگر مقصود تو نقل معانی الفاظ احادیث است پس این زیاده ونقصان قصوری ندارد و
از جمله ان وجوه انست که خدای عز وجل در قرآن مجید یک قصه را بعبارات مختلفه در چند جا حکایت فرموده
ومعلوم است که ان قصه یا بغیر لفظ عربی واقع شده بوده یا بیکی از این عبارات عربیه وحکایت قصه واحده
بعبارات مختلفه در قرآن مجید دلیل است بر جواز نسبت دادن معنی کلام بقائل هر چند بحسب لفظ مغایر باشند با یکدیگر

عن المعصوم عليه السّلم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسًا او ذكرها مبهمة لنسيانٍ وغيره كقوله
عن رجلٍ وعن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مط و
هو مختار والدي ره وقال العلامة ره في نهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل
محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في تهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكي في نهاية القول
بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل
الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك
قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان

اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه هرگاه عادلی ارسال نماید حدیثی را یعنی روش که روایت
نماید او را از معصوم و او را ندیده باشد خواه ترک کند واسطه را بالکلیه و بگوید که قال امیر المومنین صلوات الله علیه
مثلا یا آنکه ذکر کند واسطه را لیکن تعیین او نکند بسبب آنکه فراموش نموده باشد خصوص واسطه را یا بسبب دیگر
چنانکه بگوید عن رجل یا عن بعض اصحابنا پس در قبول چنین روایتی خلافست میان خاصه و عامه و اقوی نزد من عدم قبول
اوست مطلقا خواه معلوم باشد که این راوی ارسال نمی نماید حدیث را مگر هرگاه واسطه عادل بوده باشد یا معلوم
نباشد و خواه معارضی داشته باشد از روایات صحیحه یا نداشته باشد و این مذهب مختار پدرم است رحمه الله و علامه
رحمه الله در نهایة قایل بتفصیلی شده و گفته که وجه عدم جواز قبول این روایت است مگر هرگاه معلوم بوده باشد
که این راوی ارسال نمی نماید حدیث را مگر در صورتیکه واسطه عادل باشد چون روایات مرسله محمد بن ابی عمیر از
امامیه که معلومست از خارج که ابن ابی عمیر ارسال نمی نموده حدیث را در صورتیکه واسطه غیر عادل بوده باشد پس
روایات مرسله او در حکم صحیح است و مقبول است و کلام او در تهذیب خالیست ازین استثنا یعنی حکم نموده در
آنجا بعدم جواز قبول آن روایت مطلقا و این قول صورتی دارد بواسطه آن دلیلی که ما بیان خواهیم نمود در نهایة
نقل نموده قول بقبول این روایت را از بعضی از عامه و بعد از آن فرموده که این قول محمد بن خالد
است که از متقدمین طایفه محقه امامیه است رضوان الله علیهم و محقق سره فرموده که هرگاه راوی ارسال نماید روایت

لنا انّ من شرائط القبول معرفة عدالة الرّاوی کما تقدّم بیانه وهی منتفیة فی موضع اذا لم یوجد
ما یصلح للدلالة علیها سوی روایة العدل عنه وهو غیر مفید لانّا نعلم بالعیان انّ العدل یروی
عن مثله وغیره ومع فرض اقتصاره علی الرّوایة عن العدل فهو انّما یروی عمّن یعتقد عدالته وذلک
غیر کافٍ لجواز ان یکون له جارح لا یعلمه کما ذکرناه آنفاً وبدون تعیینه لا یندفع هذا الاحتمال فلا
یتوجّه القبول ومن هذا یظهر ضعف ما ذهب الیه العلامة فی النهایة من قبول نحو مراسیل ابن ابی عمیر ممّا
عرف انّ الرّاوی فیه لا یرسل الّا مع عدالة الواسطة[2] ان کان مستنداً الی اخبار الرّاوی بانّه لا یرسل الّا عن
الثقة فهو عمل بشهادته علی مجهول العین وقد علم حاله وان کان مستنده الاستقراء لمراسیله

---

راد شیخ رحمه الله قایل بتفصیلی غیر تفصیل مذکور شده وفرموده که اگر ان راوی کسی است که معلوم است که او
روایت نمیکند از غیر ثقه مقبول است ان روایت مطلقا خواه معارض صحیح داشته باشد یا نه واگر این حالت
حالت راوی معلوم نیست مقبول است بشرط انکه معارض صحیحی نداشته باشد واحتجاج نموده شیخ رحمه الله از برای
این مطلب باینکه طایفه محقه عمل مینمودند[2] بروایات مسنده پس هرگاه تجویز نموده عمل بسانید را تجویز نموده عمل به
مراسیل را نیز واین عبارت محقق است در نقل مذهب شیخ واحتجاج او رحمه الله واین عبارت دلالت دارد براینکه
محقق رحمه الله خود توقف دارد درین حکم چرا که اکتفا نموده بر نقل این مذهب از شیخ با دلیل او وبدون اینکه کلام او
مشعر بوده باشد بقبول یا رد او ولنا ان من شرائط القبول معرفة عدالة الراوی کما تقدم بیانه تا حجة القایلین بالقبول
دلیل ما بر عدم جواز قبول چنین روایتی اینست که قبول روایت مشروطست بمعرفت عدالت راوی چنانچه پیش از
این دانسته شد ومعرفت عدالت در محل نزاع منتفی است زیرا که چیزی یافت نشده که دلالت داشته باشد بر عدالت
راوی واسطه بغیر از اینکه عادلی ازو روایت نموده واین فایده ندارد زیرا که ما می بینیم عیانا که عادل روایت میکند
حدیث را از عادل وغیر عادل وبر فرضی که اکتفا نماید عادل بروایت از عادل واز غیر عادل هرگز روایت نکند پس
میگوییم که او روایت نمی کند مگر از کسی که اعتقاد بعدالت او دارد واعتقاد او بعدالت واسطه کافی نیست در تعدیل
ان واسطه چرا که ممکن است که این واسطه را جارحی بوده باشد که این راوی برو مطلع نشده باشد چنانچه مذکور
شد پیشتر وبدون اینکه تعیین کند ان واسطه را این احتمال مندفع نمیشود پس قبول روایت او صورتی ندارد
واز این دلیل ظاهر میشود ضعف مذهب علامه رحمه الله در نهایه یعنی قبول مثل مراسیل ابن ابی عمیر از روایاتیکه

[Margin note:] ۲ لانّ العمل بعدالة الواسطة [illegible] (منه)

[Margin note:] ۲ عمل مینمودند بروایات [illegible] (منه)

معلوم

لمراسيله والاطّلاع من خارج على انّ المحذوف فيها لا يكون الّا ثقة فهذا معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب انّ العلّامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في نهاية ما هذا نصّه عدالة الاصل مجهولة لانّ عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الّا رواية الفرع عنه وليست تعديلاً فانّ العدل قد يروي عمّن لو سئل عنه لتوقّف فيه او جرحه ولو عدّله لم يصر عدلاً لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرف فسقه ولو عيّنه لعرفنا فسقه الذي لم يطّلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدلّ على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرّده فتعيّن ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محلّ النّزاع كما عرفت وامّا كلام الشّيخ فيرد على اوّله ما اورد على العلّامة ره وعلى اخره انّ عمل الطّائفة يتوقّف التّمسّك به عندنا على بلوغه حدّ الاجماع ولا نعلمه حجّة

---

معلوم بوده باشد که راوی ارسال نمی نماید مگر با عدالت واسطه زیرا که علم بعدالت واسطه اگر مستند است باخبار و نقل راوی بسبب انکه او ارسال نمی نماید مگر از ثقه پس مستلزم علم بشهادت راوی است بر عدالت شخصی که ذات او معلوم نیست و پیشتر دانسته شد که این موجب تعدیل نیست از ان جهت که ممکن است وجود جارحی که معلوم راوی نبوده باشد و اگر مستند علم بعدالت واسطه استقراء و تتبّع مراسیل او و حصول اطلاع از قراین خارجیه است بر اینکه واسطه که افتاده شده غیر ثقه نیست پس چنین روایتی در حکم مسند است و نزاعی در قبول او نیست بلکه محلّ نزاع ارسال است که واسطه معلوم العداله نبوده باشد و عجیب است از علامه رحمه الله که در احتجاج بر مذهب خود در نهایه ذکر نموده چیزی را که این صریح عبارت اوست بعینه و آن اینست که عدالت اصل یعنی واسطه محذوفه مجهول است زیرا که شخص او معلوم نیست پس صفت او که عدالت است بطریق اولی معلوم نخواهد بود و چیزی نیست که دلالت کند بر عدالت او مگر روایت عادل فرع از وی و روایت عادل موجب تعدیل او نیست زیرا که عادل گاه روایت میکند از کسی که اگر حال او را از وی بپرسند توقف خواهد نمود در وی یا جرح او خواهد کرد و اگر تعدیل او نیز کند عادل نخواهد شد زیرا که ممکنست که در واقع فاسق باشد و حالش از وی پوشیده باشد و او را فسق ندانسته باشد و اگر او را تعیین نماید ما فسقی را از وی بدانیم که این عادل بر او مطلع نبوده باشد و این کلام علامه رحمه الله چنانکه می بینی دلالت دارد بر موافقت او با ما در آنچه مذکور شد که تعدیل کسیکه شخص او مجهول بوده باشد بتنهائی مقبول نیست پس البته مستند علامه رحمه الله در قبول چنین روایتی در صورتیکه معلوم باشد که او ارسال نمینماید

غرض علامه رحمه الله از این حرف اینست که حدیث مرسل مطلقا مقبول نیست زیرا که روایت عادل از واسطه مجهول العین موجب تعدیل او نیست بلکه در وقتی مقبول است که معلوم شود عدم ارسال او از غیر عادل و ملخص اعتراض مصنف ره بر او اینست که این علم یا مستند است بنقل راوی عادل از وی یا باخبار راوی باینکه من ارسال نمیکنم مگر از عادل یا باستقرای مراسیل او و از این احتمال بدرستیکه دو احتمال اول معلوم است که مستند این علم نمیتوانند بود پس مستند او منحصر است در استقراء و حصول چنین استقرائی معلوم و بر تقدیری که حاصل شود این روایت مرسل در این وقت در حکم مسند خواهد بود و از محل نزاع بیرون برود

این

حجة القائلين بالقبول مطلقاً وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبساً غاشاً وعدالته تنافى ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافى العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر رديئة تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققنا فلا نطيل بتقريره

این خواهد بود که از استقراء و تتبع مراسیل او معلوم میشود که واسطه عادل است نه مجرد روایت این عادل از او وحصول این استقراء در نهایت بعد است و بر تقدیر حصول از محل نزاع بیرون رفت چنانچه دانستی که این ارسال در حکم اسناد است واما کلام شیخ قدس سره پس بر انچه اولا در عنوان دعوا ذکر نموده وآن اینستکه اگر معلوم باشد عدم ارسال آن راوی از غیر ثقه مقبولست آن روایت مطلقا وارد است ان اعتراضیکه بر علامه رحمه الله وارد بود یعنی علم بعدالت واسطه اگر مستند است باخبار راوی باینکه ارسال نمیکند از غیر ثقه پس این برمیگردد بشهادت عدالت مجهول العین واین موجب تعدیل نیست واگر مستند باستقراء مراسیل اوست پس این روایت در حکم مسند است واز محل نزاع خارجست وبر اخر کلام شیخ رحمه الله که در احتجاج ذکر نموده یعنی اینکه فرموده که طایفه عمل مینمودند بمراسیل در صورتیکه معارضی نداشته باشند وارد است این اعتراض که عمل طایفه در وقتی حجت است ومتمسک با و میتوان شد که بحد اجماع رسیده باشد ودر اینجا معلوم نیست حصول اجماع حجة القائلین بالقبول مطلقا وجوه تا اصل دلیل جمعیکه قایل شده اند بقبول روایت مرسل مطلقا چند وجه است از جمله انها اینست که روایت عادل از واسطه محذوفه موجب تعدیل اوست زیرا که اگر روایت کند از غیر عادل وحال او را بیان نکند لازم می اید که تلبیس نموده باشد وغش ورزیده باشد وعدالت منافی است با ارتکاب غش وتلبیس واز جمله آن وجوه اینست که نسبت دادن راوی عادل حدیثی را بحضرت رسول صلی الله علیه وآله یا بیکی از حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین مقتضی صدق آن حدیث است زیرا که اسناد کذب بایشان منافی عدالتست وهرگاه ثابت شد صدق او پس قبول او واجب خواهد بود وچند وجه دیگر نیز ذکر نموده اند که در غایت ضعف اند وما نقل ننمودیم آنها را باعتبار ظهور فساد انها وجواب از این دو وجه مذکور ظاهر میشود از تحقیق ما که مذکور شد پس کلام را طول نمیدهیم بسبب ذکر او وحاصل جواب از وجه اول اینکه بر تقدیر تسلیم که ارسال عادل از غیر ثقه موجب تلبیس ومقتضی تعدیل او باشد تعدیل مجهول العین خواهد بود واین شهادت مقبول نیست وجواب دلیل ثانی اینکه اسناد حدیث

ثمّة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته فی الاتّصاف بالایمان والعدالة والضبط وعدمها
الی اربعة اقسام یختصّ کلّ قسم منها فی الاصطلاح باسم الاوّل الصّحیح وهو ما اتّصل سنده الی المعصوم ع
بنقل العدل الضّابط عن مثله فی جمیع الطّبقات وربّما یطلق هذا اللّفظ مضافاً الی راوٍ معیّن علی ما جمع
السّند الیه الشّرائط خلا الانتهاء الی المعصوم ع وان اعتراه بعد ذلک ارسال او غیره من وجوه الاختلال
فیقال صحیح فلان عن بعض اصحابنا عن الصّادق ع مثلاً وقد یطلق علی جملة من الاسناد جامعة الشّرائط
سوی الاتّصال بالمعصوم ع محذوفة للاختصار فیقال مثلاً روی الشّیخ فی الصّحیح عن فلان ویقصد بذلک بیان
حال تلک الجملة المحذوفة واکثر ما یقع هذا الاستعمال حیث یکون المذکور من رجال السّند اکثر من واحد الثّانی

---

بمعصوم مقتضی اعتقاد راوی بصدق او ست و از این لازم نمی آید صدق او در واقع تا آنکه قبول او واجب باشد
چه اعتقاد او بصدق حدیث مقتضی نیست که واسطه باعتقاد او عادل باشد و ممکن است که در واقع جارحی باشد که
او مطلع نشده باشد بر او ثمّة ثمّ خبر مبتدا محذوفست و تقدیر چنین است که هذه ثمّة یعنی آنچه مذکور میشود

ثمّه اینست از برای بحث از اخبار که در او دانسته میشود احوال روات از صحت و توثیق و حسن و ضعف ینقسم خبر
الواحد باعتبار اختلاف حال رواته تا الثانی الحسن خبر واحد منقسم میشود باعتبار اختلاف حال راویان او در
اتصاف بایمان و عدالت و ضبط و عدم اینها بچهار قسم و هر قسمی از آن اقسام در اصطلاح مخصوص شده باسم خاصّی
قسم اوّل خبر صحیح است و آن حدیثی است که سند او متصل باشد بمعصوم علیه السلام بسبب نقل امامی عادل ضابط از مثل
خود در جمیع طبقات یعنی راوی اوّل و آخر و وسائط همه موصوف بصفات مذکوره بوده باشند و گاه اطلاق میکنند
لفظ صحیح را در حالتیکه اضافه شده باشد براوی معینی بر چیزیکه سندش از اول تا آن راوی شرایط صحت داشته
باشد بغیر از انتهای بمعصوم هر چند بعد از آن راوی ارسال یا غیر او از چیزها که موجب اختلال بصحت روایت
عارض شود پس میگویند صحیح محمد بن مسلم عن بعض اصحابنا عن الصادق علیه السلام مثلا و گاه اطلاق میکنند لفظ
صحیح را بر چند راوی که شرایط صحت در ایشان باشد بغیر از اتصال بمعصوم و محذوف باشند از جهت اختصار
هر چند که مذکور غیر صحیح بوده باشد پس میگویند مثلا روی الشیخ فی الصحیح عن السکونی و مقصود از لفظ صحیح
بیان حال آن جمله محذوفه است و اکثر مواقع این استعمال جائیست که مذکور از رجال سند بیش از یکی باشد الثانی
الحسن وهو متّصل السند الی المعصوم بالامامیّ الممدوح تا الثالث الموثّق قسم دویم از اقسام اربعه خبر حسن است

الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم الامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي ولكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذيل القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب ومجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان لها اقساما اخر باعتبارات شتى فكلها راجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء

وان حديثي استكه سند او متصل باشد بمعصوم عليه السلام بواسطه اماميكه اصحاب رجال مدح او نموده باشند و ذمي معارض او نباشد و عدالت را وثابت در هيچ مرتبه از مراتب يا در بعضي از مراتب ثابت نباشد با اينكه باقي بصفت رجال صحيح باشند كه اگر موصوف باشد يكي از ايشان بصفت رجال موثق يا ضعيف آن حديث مسمي باسم او خواهد بود زيراكه تسميه تابع ادني مراتب است وگاه استعمال ميكنند حسن را در نظير آن دو معني اخر كه در صحيح مذكور شد يعني گاه حسن را اطلاق ميكنند بر راوي بمعني كه شرايط حسن با او متحقق باشد گو رجال بعد از او موصوف بضعف يا توثيق بوده باشند وگاه اطلاق ميكنند او را بر طايفه از رجال سند كه متصفند بشرايط حسن و بعد و قبل از جهت اختصار الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه تا الرابع الضعيف قسم سيم از اقسام اربعه خبر موثق است و آن حديثي است كه در طريق او غير امامي بوده باشد ليكن ارباب رجال تصريح بتوثيق او نموده باشند و باقي رجال سند مشتمل بر ضعف از جهت ديگر سواي غير امامي بودن چون ضعف و امثال آن نباشند بلي اگر از جهت غير امامي بودن ضعيف باشد باينطريق كه رجال سند فرضا همه غير امامي ثقه باشند قصوري ندارد بلكه در اينصورت نيز آن حديث موثق خواهد بود و چنين حديثي را قوي نيز ميناامند و لفظ اول يعني موثق را استعمال ميكنند در نظير آن دو معني كه در آن دو قسم اول مذكور شدند الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه تا اصل قسم چهارم از اقسام اربعه ضعيف است و آن حديثي است كه در او متحقق نباشد شرايط يكي از آن اقسام ثلثه مذكوره باينطريق كه مشتمل باشد طريق او بر راوي كه ارباب رجال جرح عدالت او نموده باشند بغير از فساد مذهب نه بفساد مذهب چه جرح بسبب فساد مذهب موجب ضعف

المطلب السّابع في النّسخ اصل لا ريب في جواز النّسخ و وقوعه و ما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق
ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا و وافقهم
على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد ره القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب
اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر و
هو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا
وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي
عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى

---

نيست چنانچه در موثق مذكور شد يا آنكه مشتمل باشد طريق او بر مجهول واين چهار قسم را اصول حديث
مينامند زيرا كه حديث را اقسام ديگر نيز هست باعتبارات مختلفه وجميع باين چهار قسم برميگردد واين كتاب
گنجايش ذكر آنها بتفصيل ندارد وما متعرض ذكر اين چهار قسم از اين جهت شديم كه در زبان فقها بسيار واقع شده

---

المطلب السّابع في النسخ مطلب هفتم از مطالب مقدمه در بيان احكام نسخ است اصل لا ريب في جواز النسخ و
وقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه تا احتج المخالف شكي نيست در اينكه نسخ حكم شرعي
جايز است و واقع است وخلافي كه در جواز نسخ از يهود و در وقوع از بعضي عامه حكايت نموده اند در ضعف به
مرتبه ايست كه قابل آن نيست كه كسي متوجه او شود وجمهور اماميه رضي قايل شده اند باينكه جواز نسخ مشروط است بحضور
وقت فعل منسوخ خواه مكلفان فعل را بجاي آورده باشند يا نه وموافقت نموده اند با ايشان در تعين اشتراط
جماعتي از عامه ومحقق رحمه الله از شيخ مفيد قدس سره حكايت نموده جواز او را پيش از وقت فعل واين مذهب
اكثر مخالفين است وحق اشتراط است ودليل ما بر اشتراط اينست كه اگر واقع شود نسخ پيش از وقت فعل لازم مي آيد
كه نهي تعلق گرفته بهمان چيزي كه متعلق امر است زيرا كه فعل در وقتي كه مامور به بود همان فعل در همان وقت منهي
عنه نيز خواهد بود بخلاف صورت اشتراط كه در اين صورت فعل در يك وقتي مامور به است و در وقت ديگر منهي عنه و تعلق
امر ونهي بيك چيز محال است بدو دليل يكي آنكه امر دلالت ميكند بر حسن مامور به ونهي مقتضي قبح منهي عنه است
پس اجتماع هر دو در يك فعل مستلزم اينست كه آن فعل هم حسن باشد وهم قبيح واين ظاهر الاستحاله است ودليل
ثاني اينكه فعل واحد يا حسن است در واقع ومصلحت در وقوع اوست ويا قبيح است ومصلحت در ترك اوست پس

يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ابنه ثم
نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع
الى ان عادت الى خمسة وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز
الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه
يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله
نعم قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك و
عن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبيا بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن
الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كانا حسنا كانا كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن

---

پس بر تقدیر یکه حسن باشد تعلق نهی باو قبیح خواهد بود و بر تقدیر یکه قبیح باشد تعلق امر باو قبیح خواهد بود

---

احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى تا اصل و احتجاج نموده انکه قایلند بجواز نسخ پیش از حضور وقت
فعل بچند وجه اول قول خدایتعالی که فرموده یمحوا الله ما یشاء و یثبت یعنی محو مینماید خدایتعالی هر چه را خواهد
و ثابت میگرداند هر چه را خواهد خواه آنچیز از اعیان بوده باشد یا از احکام و وجه دلالت این کریمه بر این مطلب
اینکه عموم ما یشاء شامل احکام نیز هست و محو او نیز شامل نسخ است مطلقا خواه پیش از حضور وقت فعل باشد
یا بعد از او و دلیل ثانی اینکه خدایتعالی امر فرمود حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه السلام بقربانی نمودن پسرش و بعد از
ان نسخ فرمود او را پیش از وقت فعل و دلیل سیوم روایتی است که وارد شده که حضرت رسول خدا صلی الله
علیه و آله در شب معراج مامور شد ابتداء بر پنجاه نماز در شبانروزی و بعد از ان مکرر باز گشت نمود بجناب
واجب تعالی و درخواست کم نمود تا آنکه بر پنج نماز قرار گرفت و این نسخی بود که پیش از وقت فعل واقع شده
دلیل چهارم اینکه تعلق امر و نهی بیک فعل جایز است زیرا که مصلحت گاه تعلق میگیرد بنفس امر و نهی نه بمامور به
و منهی عنه چنانچه هر گاه مقصود امر و ناهی اختبار و امتحان مکلف باشد نه ایقاع مامور به و ترک منهی عنه پس جایز
خواهد بود در ینصورت اکتفا نمودن بامر و نهی بدون قصد فعل و جواب دلیل اول اینکه محو و اثبات در این کریمه
تعلق گرفته اند بمشیت الهی و قبول نداریم که خدای تعالی خواهد مثل این نسخ را و سند منع اینکه دانسته شد که
تعلق امر و نهی بیک فعل محال است و جواب دلیل ثانی حضرت ابراهیم علیه السلام مامور نبود بذبحی که عبارتست از بریدن

لم يكن متعلق الامر مراداً فلا يكون مأموراً به وينبغي ح النسخ اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة
المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه من الاصحاب
مخالفاً وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جداً لا يلتفت اليه ولا
ركعهای کردن است تا انکه نسخ پیش از وقت فعل لازم اید بلکه مامور بود بمقدمات ذبح چون خوابانیدن فرزند
وکرفتن کارد وامثال اینها چنانچه دلالت دارد بر این معنی قول خدا تعالی که فرموده قد صدقت الرؤیا یعنی بدرستیکه
راست کردانیدی خواب خود را در باب قربانی فرزند پس معلوم میشود که مامور به از انحضرت صادر شده باشد و اکر
انچه از انحضرت صادر شد بعضی از مامور به میبود باعتبار انکه مامور بذبح حقیقی میبود لازم می اید که انحضرت
راست کردانیده باشد پاره از خواب خود را و پیش از این تحقیق این مذکور شد وجواب از این دلیل بدو نحو دیکر
نیز کفته شده یکی انکه دلالت این ایه کریمه بر نسخ ممنوعست زیرا که انچه بر انحضرت واجب بود یعنی فری اوداج
از انحضرت صادر شد و ازهاق روح که فعل خدا تعالی بود متحقق نشد چنانچه از روایات معلوم میشود
دیکری انکه بر تقدیر لزوم نسخ معلومست بالضرورة که بعد از حضور وقت فعل بوده پس دلیل بر مدعای شما نخواهد
وجواب دلیل سیم انکه صحت روایت نسخ نماز ممنوعست و از مستدل مطالبه دلیل بر صحت او میشود با انکه ان
روایت موجب طعن بر انبیا علیهم السلام است بسبب اقدام بر مراجعه بجناب واجب تعالی در باره تخفیف در اوامر
او که شامل جمیع مکلفین در جمیع ازمان است چه این مقتضی عدم رضای ایشان است باین اوامر وجواب
دلیل چهارم انکه تعلق مصلحت بنفس امر و نهی بدون متعلق اینها ممنوعست بلکه امر و نهی در حسن و قبح
تابع متعلق خود اند که متعلق ایشان حسن است خود نیز حسن اند و اکر متعلقشان قبیح است خود نیز قبیح اند تا
انکه اکر صحیح باشد تعلق مصلحت بنفس امر و نهی متعلق امر مراد نخواهد بود بلکه مراد امتحان و اختبار او امثال
اینها خواهد بود و نسخ در این صورت متصور نخواهد بود چه نسخ چنانچه خواهد امد رفع حکم شرعی است که ثابت بوده
باشد بدلیلی شرعی و در صورت مذکوره حکمی نیست اصل یجوز نسخ کل من الکتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله
تا ولا بنسخ الکتاب جایز است نسخ حکمی که از ایه از کتاب مجید فهمیده شود بسبب حکمی دیکر که از ایه دیکر از و مفهوم
شود چنانکه در ابتدای اسلام عده یکسال بر زن بسبب فوت شوهر واجب بود بمقتضای کریمه والذین یتوفون منکم
ویذرون ازواجاً وصیة لازواجهم متاعاً الی الحول غیر اخراج و بعد از ان این حکم منسوخ شد و چهار ماه و ده روز

ولا يجوز نسخ الكتاب والسنّة المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء لانّ خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامّة الى جوازه وربّما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدّعيا
انّ محلّه هو الوقوع وامّا اصل الجواز فموضع وفاق واري البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى
وامّا الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبنيّ على الخلاف في انّ الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضى

---

براو عده واجب شد بمضمون كريمه والّذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
ونيز جايز است نسخ سنت متواتره بمثل خود ونسخ حكمی كه مستفاد شود از خبر واحد بمثل خود ونسخ كتاب بسبب سنت متواتره
ونسخ سنت متواتره بسبب كتاب چنانكه توجه به بيت المقدس در نماز در ابتداء اسلام بسبب سنت متواتره واجب بود وبعد از
آن منسوخ شد بكريمه فولّ وجهك شطر المسجد الحرام ومخالفی از اصحاب در جواز نسخ درين مواضع مذكوره واكثر مخالفين
نيز با ما درين معنی موافقت نموده اند وجمع قليلی از ايشان مخالفت نموده اند وخلاف ايشان در غايت ضعف است
قابليت آن ندارد كه ملتفت او شوند چنانكه ابو مسلم اصفهانی نسخ كتاب را بكتاب يعنی نسخ كتاب تجويز ننموده واستدلال نموده
براين مطلب بقول خدای تعالی در صفت كتاب مجيد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وگفته كه اگر حكم
كتاب منسوخ شود لازم می آيد عروض بطلان باو وجواب گفته اند كه مراد از اين كريمه اينست كه پيش از اين قرآن
كتب سماويه چيزی نيست كه مقتضی بطلان او بوده باشد وبعد از وی نيز كتابی نخواهد آمد كه موجب ابطال او باشد
با آنكه حكم نمودن ببطلان نسخ بالضروره فاسد است زيرا كه ناسخ كاشف است از آنكه حكم منسوخ موجّل بود وحكم
موجّل را شرعا وعقلا باطل نميدانند ونسخ كتاب را بسنت متواتره شافعی واحمد بن حنبل وجمعی ديگر تجويز ننموده اند
ومتمسك شده اند بچند وجه كه همه در كمال ضعف اند واقوای آن وجوه اينست كه خدای تعالی در آيه كريمه ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها ناسخ را بهتر از منسوخ شمرده يا مثل او وسنت نه بهتر است از كتاب ونه مثل وی وديگر
آنكه نسخ كتاب را نسبت بخود داده پس چون تواند بود كه ناسخ رسول الله صلى الله عليه وآله بوده باشد وديگر آنكه
آيه كريمه عرفا مقتضی اينست كه ناسخ از جنس منسوخ بوده باشد وجواب گفته اند از دليل اول باينكه مراد از خير بودن ناسخ
آنست كه كثرة لذات ويا اعتبار اصلحيت وممكن است كه حكم سنت ناسخه اصلح بوده باشد از حكم آيه كريمه بعد از نسخ وديگر
آنكه سنت نيز از جانب خدای تعالی پس منافات ندارد ناسخ بودن سنت با نسبت دادن خدای تعالی را نسخ بخود واين وجه
مبنی است بر اجتهاد رسول صلى الله عليه وآله چنانچه مذهب عامه است وبر مذهب اماميه كه احكام شرعيه جميع از جانب

المرتضی رہ اعلم انّ مصنّفی اصول الفقه ذهبوا کلّهم الی انّ الاجماع
لایکون ناسخاً ولامنسوخاً واعتلّوا فی ذلک بانّه دلیل مستقرّ بعد انقطاع الوحی فلایجوز نسخه ولا
النّسخ به وهذا القدر غیر کافٍ لانّ لقائل ان یعترضه فیقول امّا الاجماع عندنا فدلالته مستقرّة فی کلّ
حالٍ قبل انقطاع الوحی و بعده واذا ثبت ذلک سقطت هذه العلّة علی انّ مذهب مخالفینا فی کون الاجماع
حجة یقتضی انّه فی الاحوال کلّها مستقرة لانّ الله تعالی امر باتّباع المؤمنین وهذا حاصل قبل انقطاع الوحی
وبعده والنّبی صلّی الله علیه وآله اخبر علی مذهبهم بانّ امّته لاتجتمع علی خطاء وهذا ثابت فی سائر الاحوال
وان کان الاجماع دلیلاً علی الاحکام کما یدلّ الکتاب والسّنّة والنّسخ لایتناول الادلّة وانّما یتناول الاحکام
الّتی یثبت بها فما المانع من ان یثبت حکم باجماع الامّة قبل انقطاع الوحی ثمّ ینسخ باٰیة تنزل علی خلافه
خدای تعالی است اصلا وجهی ندارد ودلالت میکرد بر عرفا بر اتحاد جنس ناسخ ومنسوخ ممنوع است ولاینسخ الکتاب
والسّنة المتواتره بالاحاد تا واما الاجماع وجایز نیست نسخ هیچ یک از کتاب وسنت متواتره باخبار احاد نزد اکثر
علما زیراکه خبر واحد ظنی است وکتاب وسنت یقینی اند وجایز نیست ترک یقینی بسبب ظنی وقلیلی از عامه قایل شده اند
بجواز او وبعضی از ایشان نقل نموده اند خلاف در جواز را ومیگویند که جواز نسخ هر یک از کتاب وسنت متواتره
بخبر واحد اجماعیست وادعا نموده اند که محل خلاف وقوع چنین نسخی است وباعتقاد من بحث در این مسئله بیفایده
است باعتبار اینکه عدم جواز اجماعیست نزد امامیه واما الاجماع ففی جواز نسخه والنسخ به خلاف تا قال المرتضی
واما اجماع پس در جواز منسوخ شدن بدلیلی قطعی یا ناسخ بودن او خلاف است واین خلاف مبنی است بر خلاف در
این مسئله که اجماع ایا ممکن است استقرار او پیش از انقطاع وحی یا نه یعنی اگر استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی ممکن است
در این صورت ناسخ ومنسوخ میتواند بود زیرا که حکمی که از او مستنبط است حکمی است ثابت بدلیل شرعی ومیتواند که ناسخ
حکمی دیگر شود وبر عکس بخلاف انکه استقرار اجماع بعد از انقطاع وحی متحقق بود وپیشتر ممتنع بوده باشد که در این
صورت ناسخ ومنسوخ هیچ یک نمیتواند بود چه در متوقف دلیل شرعی نخواهد بود باعتبار عدم استقرار او وبعد از
انقطاع وحی اگرچه مستقر میشود ودلیل شرعی است لیکن نسخ بعد از انقطاع وحی نمیباشد چه بدیهی است که ناسخ
بغیر شارع احکام نمیتواند بود قال المرتضی رہ اعلم ان مصنفی اصول الفقه سید مرتضی رضی الله عنه فرموده که بدا نکه
مصنفین اصول فقه تمام قایل شده اند باینکه اجماع ناسخ ومنسوخ نمی باشد واز برای این مطلب این دلیل را ذکر نموده

خلافه او يثبت حكم باية نزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما
ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه
قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن
بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس
الاجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان
الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فيجوز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه واله ثم
ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القران باقوال يدخل في
جملتها قول النبي صلى الله عليه واله وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة كما لا يخفى اصل

اند كه اجماع دليلي است مستقر وثابت بعد از انقطاع وحي پس نسخ او ونسخ حكمي ديگر بسبب او جايز نيست زيرا كه
نسخ شرعا حكمي است كه ثابت بوده باشد شرعا بدليل شرعي بسبب دليلي شرعي ديگر مثل او واجماع پيش از انقطاع وحي كه
وقت امكان نسخ است دليل شرعي نيست باعتبار عدم استقرار او وبعد از انقطاع وحي اگر چه دليل مستقر وثابت است
ليكن در اينوقت نسخ جايز نيست زيرا كه نسخ نمي باشد مگر بسبب وحي واين تقريب يعني محض دعوي استقرار اجماع بعد از
انقطاع وحي كافي نيست بلكه واجب است مستدل را اثبات اين دعوي زيرا كه كسي را ميرسد كه اعتراض نمايد برين مقد
وبگويد كه اجماع نزد ما دليل مستقر است در هر حال پيش از انقطاع وحي وبعد از او وهر گاه ثابت شد استقرار اجماع
پيش از انقطاع وحي اين دليل مستدل باطل ميشود با اينكه مذهب مخالفين ما در حجيت اجماع مقتضي اينست كه در جميع
احوال مستقر باشد زيرا كه خداي تعالي امر فرموده مكلفين را بمتابعت مؤمنين واين وجوب متابعت حكمي است كه حاصلست
پيش از انقطاع وحي وبعد از او وحضرت رسول صلى الله عليه واله خبر داده بر مذهب ايشان باينكه امت او اجماع نمي نمايند
بر خطا واين ثابت است در جميع احوال وهر گاه اجماع دليل احكام شرعيه تواند بود چنانچه كتاب وسنت دليل اند ونسخ
تعلق بادله ميگيرد تا اينكه بگويند كه اجماع حكم شرعي نيست وناسخ ومنسوخ بغير حكم شرعي نمي باشد بلكه نسخ تعلق ميگيرد
باحكامي كه ثابت ميشود از دلايل پس چه مانعست از اينكه ثابت شود حكمي باجماع امت پيش از انقطاع وحي وبعد از ان منسوخ
شود باية كه نازل شود يا اينكه ثابت شود حكمي باية كه نازل ميشود وبعد از ان منسوخ شود باجماع امت بر خلاف او واقرب
اينست كه در مقام استدلال دست باجماع زده شود وگفته شود كه امت اجماع نموده اند بر اينكه هر حكمي كه باجماع ثابت شود

ناسخ ومنسوخ نمیتواند بود تا اینجا کلام سید است رضی الله عنه ومحقق رحمه الله بعد از نقل مضمون کلام سید
از شیخ قدس سره حکایت نموده که او در مقام استدلال بر عدم جواز بودن اجماع ناسخ ومنسوخ فرموده که اجماع دلیلی
است عقلی باعتبار انکه حکمی که مستند باجماع بوده باشد این حکم منقول از شارع نیست بلکه مستند است باجماع وعقل
حاکمست بحجیت او وبسبب تلک ثابت شده ونسخ نمی باشد مگر بدلیلی شرعی چنانچه بعد از این در تعریف نسخ معلوم خواهد شد پس منسوخ
نخواهد شد هر حکمی که مستند بدلیل عقلی بوده باشد بعد از ان محقق ره از بعضی از متاخرین در مقام استدلال بر
این مطلب نقل نموده که او گفته که اجماعی اتفاق یعنی بوجه و دلیل نمی باشد بلکه لا محاله مستند بدلیل قطعی خواهد بود
پس اگر فرض کنیم که حکم او منافی حکمی وناسخ او بوده باشد فی الحقیقه ناسخ ان مستند خواهد بود نه این اجماع پس اجماع
ناسخ نشد و بعد از انکه محقق ره نقل نمود کلام سید وشیخ وبعضی از متاخرین را که انها مشتمل بودند بر چهار علت
از برای عدم جواز بودن اجماع ناسخ ومنسوخ فرموده که بدین وجوه اشکال واعتراض وارد است اما وجه اول
یعنی عدم استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی پس بر او وارد است ان اعتراضیکه سید رضی الله عنه وارد اورده و
اما وجه دوم یعنی انچه سید رضی الله عنه اورا اقرب دانسته بود که ان عبارت از اجماع بر عدم جواز است پس حال او
در ظهور فساد بمرتبه ایست که محتاج به بیان نیست واما وجه ثالث یعنی انچه محقق از شیخ نقل نموده بود یعنی دلیل
عقلی بودن اجماع پس بطلان او واضح است بر مذهب ما که میگوئیم حجیت اجماع باعتبار دخول قول معصوم است چه
حکم اجماعی درینصورت مستند بقول معصوم خواهد بود که دلیل شرعیست بلی بر مذهب عامه دلیل عقلی است وگویا
این دلیل را ایشان گفته بودند وشیخ ره از روی غفلت تابع ایشان شده واز این جواب حال ضعف قول وجه رابع یعنی
منقول از بعضی متاخرین دانسته میشود زیرا که اجماع بر مذهب ما محتاج بسندی دیگر نیست بلکه خود مستند شرعی
است وبعد از ان محقق ره فرموده که بنا بر مذهب ما در حجیت اجماع قوی است قول بناسخ بودن ومنسوخ شدن
اجماع باعتبار انکه اجماع بر مذهب ما اجتماع اقوال جمعی است با قول کسی که اگر او تنها باشد حجت است پس ممکنست حصول
مثل این اجماع در عهد حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله ونسخ حکم او نیز ممکنست بدلیلی شرعی که بعد از او واقع
شود وهمچنین جایز است نسخ حکمی که از حدیث وقران دانسته شده باشد باجماعی که در او قول انحضرت داخل باشد
واین حرف محقق در غایت خوبیست نهایت انکه فایده بر او مترتب نیست زیرا که مثل این نسخ واقع نشده و کسی او را
نقل ننموده اصل معنی النسخ شرعا هو الاعلام بزوال تا و علی هذا بدانکه نسخ در لغت بمعنی نقل است چون نسخت

الکتاب

اصل معنی النسخ شرعاً هو الاعلام بزوال مثل الحکم الثابت بالدلیل الشرعی بدلیل آخر شرعی متراخ
عنه علی وجه لولاه لکان الحکم الاول ثابتاً وعلی هذا فزیادة العبادة المستقلة علی العبادات لیست نسخاً
للمزید علیه صلوة کانت تلک العبادة او غیرها وهو مذهب جمهور العلماء ویعزی الی قوم من العامة القول
بان زیادة صلوة علی الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطی عن کونها وسطی فهو ظاهر الفساد واما

---

الکتاب یعنی نقل نمودم این نوشته را بجای دیگر و بمعنی ازاله وابطال نیز آمده چون نسخت الشمس الظل یعنی زایل
کردانید آفتاب سایه را ودر اصطلاح اهل شرع نقل شده از معنی ثانی باعلام نمودن شارع مکلفین را بزوال
حکمی که شرعا ثابت بوده بدلیلی بسبب حکمی دیگر که ثابت باشد شرعا بدلیلی دیگر که متراخی بوده باشد از دلیل اول
یعنی بعد از او بزمان بسیار واقع شده باشد بروجهی که اگر این دلیل ثانی نبوده باشد حکم اول ثابت بوده باشد
بدانکه ازاله جنس این تعریف است که شامل ازاله اعیان موجودات وازاله حکم اصل وحکم عقل وحکم شرع جمیع
هست وبسبب تقیید او بحکم شرعی سه قسم اول از تعریف نسخ بدر میروند وازاله حکم شرعی چون شامل ازاله
شارع ونقل ناسخ از شارع هر دو بود وثانی نسخ نیست اورا از تعریف بیرون کرد تقیید علی وجه لولاه لکان الحکم
الاول ثابتاً چه نقل ناسخ از شارع اگرچه دلالت دارد بر ازاله حکم منسوخ لیکن نقل ناقل بروجهی نیست که اگر بفرض
عدم او حکم منسوخ ثابت بوده باشد چه او بسبب نسخ شارع منسوخ شده خواه ناسخ را دیگری نقل بکند وخواه نکند
وقید متراخ از برای تحقیق مقام نسخ است واشاره است بعدم جواز اقتران ناسخ با منسوخ وفساد چنین نسخی
اتفاقا خواه شرط دانیم حضور وقت عمل را یا نه وعلی هذا فزیادة العبادة المستقلة وبنا برین تعریف پس زیاد نمودن
شارع عبادت مستقله را بر عبادات ثابته موجب نسخ آن عبادات نیست خواه آن عبادة زایده نماز باشد یا غیر نماز از
عبادات بدنیه ومالیه چه درین زیاده ازاله حکمی شرعی نشده بلکه ازاله عدم اصلی است وبس ومراد از عبادت مستقله عبادت
ایست که فعل او موقوف بر عبادت دیگر نباشد بلکه بر سر خود عبادتی باشد چون زیاده نمودن یک نماز بر نمازهای پنجگانه
وزیاد نمودن یک روزه بر شهر رمضان واین مذهب اکثر علما است ونسبت داده شده ببعضی از عامه قول بانکه
زیاد نمودن نمازی بر نمازهای پنجگانه یومیه نسخ است زیرا که بیرون میبرد این نماز زیاده نماز وسطی را از وسطی
بودن وفساد این قول ظاهر است چه این زیاده موجب ابطال اصل نماز وسطی نیست بلکه موجب ابطال صفت وسطی
بودن اوست واین حکم عقلیست نه حکم شرعی واگر کسی گوید که این وصف اگرچه حکم عقلیست لیکن مستلزم حکمیست

واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها
ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال
المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون
تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال ثم قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكان
ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه الزيادة بتأخر ما يجب من تشهد وتسليم وصح فقد هذه
الزياده لايكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن
عن الشيخ موافقته لسيده على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون

---

شرعي كه عبارت از وجوب زيادتي محافظت وسطي است كه از اية كريمه حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فهميده
ميشود پس زيادتي يكنماز موجب ابطال اين حكم است از وسطاي پنجگانه و اثبات اوست از براي وسطاي مجموع
انها با زياده جواب ميگوئيم كه وجوب زيادتي محافظت متعلق است بوسطاي اين پنج نماز مطلقا خواه نماز ديگر
برانها زياد شود يا نه واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها تا اذ عرفت واما عبادة
غير مستقله يعني عبادتيكه جزو از عبادتي ديگر باشد و مجموع يك فعل بوده باشد پس علماء اصول اختلاف نموده اند
در اينكه زيادتي او ايا نسخ است يا نه ابو حنيفه و اتباع او او را نسخ ميدانند و شافعيه نه و محققون بتفصيلي.
قايل شده اند و ميگويند كه اگر اين عبادت زايده موجب رفع حكمي است شرعي كه مستفاد بوده باشد از دليل شرعي
ناسخ خواهد بود هرگاه فرض كنيم كه زياد كرده اند شارع در روزه وجوب امساك از مفطرات را از طلوع فجر تا طلوع
فجر ديگر چه اين موجب ابطال حرمت وصال است كه ثابت شرعا بدليلي شرعي واگر رافع حكم شرعي نباشد ناسخ نيست
چنانكه هرگاه زياد كنند بر نماز صبح ركعتي را بيفاصله تشهد و سلام چه در اين صورت اين زياده مستلزم رفع حكم
شرعي نيست بلكه مستلزم رفع وجوب تشهد و سلام است عقيب ركعت ثانيه و اين حكم عقلي است نه شرعي اما وجوب
اصل دو ركعت و تشهد و سلام كه احكام شرعيه اند بحال خود باقيست و وجه اين تفصيل ظاهر است نظر بانچه دانسته
شد از تفسير نسخ و سيد مرتضى رضي الله عنه بتفصيلي ديگر قايل شده و فرموده كه اگر زيادتي موجب تغيير حكم شرعي

مراد ازين سه مثال فرق ظاهر
ميشود ميان تفصيل سيد
رضي الله عنه و اين تفصيل
يعني وجوب تعقيب
تشهد و سلام

يكون رافعاً لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفاداً من
العقل لا يكون الرفع لمثله نسخاً والا لكان كل خبر يرفع البرائة الاصلية نسخاً وهو باطل ثم ذكر كلام
السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا
للتشهد وان كان التخيير فيهما ثابتاً بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية يلزم ان يكون الامر بتأخيره نسخاً لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئاً غير ذلك واما الركعتان
فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غايته ما في الباب ان وجوبهما كان منفرداً فصار منضماً والنهي لا ينسخ
بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما
اجزتا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخاً فلو
علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت

---

عبادتيست كه اين برا او زياده شده حتى اينكه اگر آن عبادت بدون اين زياده واقع شود عاري بوده باشد از
جميع احكامي كه شرعا پيش از اين زياده ثابت بوده از براي آن عبادت از صحت ترتب بعض عبادات يا بعضي از احكام پس
اين زياده ناسخ آن عبادت خواهد بود چون زياده نمودن دو ركعت بر دو ركعت بطريق اتصال يعني بي فاصله
تشهد كه اين زياده باعث تغيير احكام شرعيه آن دو ركعت است زيرا كه اگر بعد از زياده آن دو ركعت را بهمان
نحويكه پيشتر ميكردند بكنند يعني بعد از سجده ركعت ثانيه تشهد و سلام از وي صادر شود آن دو ركعت حكمي نخواهد
داشت و مجزي نخواهند بود و بمنزله آنست كه از وي صادر نشده باشند و واجب خواهد بود بر او كه استيناف
و انضمام دو ركعت ديگر بطريق اتصال زيرا كه با اين زياده موخر ميشود تشهد بر او و واجبست از تشهد و سلام با
عدم وجوب اين زياده چنين نبود و اينها مقتضي تغيير احكام شرعيه آن دو ركعتند بسبب اين زياده و مراد از احكام
شرعيه امتثال امر شارع و اجزاء و ثواب و امثال اينهاست و اگر اين زياده مغير احكام شرعيه اصل نباشد بلكه اگر بنحو
اول واقع شود مجزي باشد و استيناف لازم نباشد بلكه همين فعل زياده واجب باشد و بس در اينصورت اين زياده
ناسخ نخواهد بود مثلا هرگاه در كفاره مخيره كه يكي از خصال مخيره بيت شارع واجب كرده اند جمع ميان خصال را كه
در اينصورت اگرچه مجموع يك كفاره و عبادة واحدة است ليكن هرگاه عتق مثلا مستقلا از مكلف صادر شود احكام
اين خصلت بر او مترتب ميشود و بر وي اعاده او لازم نيست بلكه واجبست فعل باقي خصال و بس متحقق نه از نسخ

اذا عرفت هذا فاعلم انّ اثر هذا الاختلاف یظهر فی جواز اثبات الحکم بخبر الواحد بناءً علی انّه لا ینسخ به الدلیل
المقطوع به فکلّ ما ثبت کونه ناسخاً لا یجوز اثباته به وهذا عند التحقیق اثر هیّن کغیره من آثار اکثر مباحث هذا الباب

---

طوسی قدس سره حکایت نموده موافقت او را با سید رضی الله عنه و خود اختیار نموده تفصیلی را که ما اولا ذکر نمودیم
و احتجاج نموده از برای آن تفصیل باینکه شرط نسخ اینست که ناسخ ابطال نماید حکم شرعی را که مستفاد باشد از دلیل
شرعی دیگر پس هرگاه تغییر یکی از حکم باطل مستفاد باشد از دلیل عقلی ابطال او نسخ نخواهد بود و اگر نه لازم می آید که هر
چیزیکه باطل کند حکم برائت اصلیه را ناسخ باشد و این باطل است بعد از آن جواب سید رضی الله عنه را در مسئله
زیاده نمودن شارع دو رکعت را بر دو رکعت از باب سؤال و اعتراض ذکر نموده یعنی گفته که هرگاه شما در نسخ قایل
باین تفصیل میشوید و میگوئید که اگر زیاده مستلزم رفع حکم شرعیست ناسخ است و اگر نه ناسخ نیست هر چند که
موجب تغییر احکام شرعیه مزید علیه بوده باشد پس چه میگوئید در صورتیکه دو رکعت افزوده شود بر دو رکعت بطریق
اتصال که رفع حکم شرعی شده و حال آنکه این زیاده ناسخ است باعتبار آنکه احکام اول تغییر یافته و جواب گفته که ما قبول
نداریم که این زیاده ناسخ وجوب دو رکعت و وجوب تشهد باشد هر چندکه تغییر در احکام ایشان راه یافته
زیرا که آنچه باطل شده بسبب این زیاده وجوب تعقیب تشهد است از برای رکعت ثانیه و وجوب تعقیب حکمیست عقلی و
دلیلی شرعی بر او نیست بلکه بر تقدیریکه شرع دلالت کند بر وجوب تعقیب لازم می آید که امر بتاخیر تشهد که این زیاده
مستلزم اوست ناسخ تعجیل او باشد زیرا که دلیل ثانی چیزی را بغیر از این باطل ننموده و اما دو رکعت پس وجوب ایشان
بحال خود باقیست نهایت ما فی الباب اینکه پیشتر بتنهائی واجب بودند بعد از آن با ضمیمه واجب شده اند و وجوب
عبادت منسوخ نمیشود بسبب انضمام واجب دیگر چنانچه منسوخ نمیشود وجوب فریضه هرگاه واجب شود بعد از
او فریضه دیگر و چون اعتراضی در این مقام وارد بود که وجوب دو رکعت اگر چه بحال خود باقیست لیکن اگر بتنهائی
واقع شوند مجزی نخواهند بود چنانچه پیشتر مجزی بودند و این موجب نسخ است محقق مزبور جواب فرموده که
اجزاء حکم شرعی نیست زیرا که اجزاء از منطوق دلیل شرعی معلوم نمیشود بلکه از دلیل عقل مستنبط است پس ابطال او
نسخ نخواهد بود و بر فرض که از اصل دلیل شرعی مستفاد شود لازم می آید که آنچه منسوخ شده باشد اجزای این دو
رکعت باشد اگر بتنهائی واقع شوند نه وجوب ایشان اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف الخ اصل هرگاه دانستی
خلافی را که مذکور شد پس بدانکه فایده این اختلاف ظاهر میشود در جواز اثبات حکم زاید بخبر واحد بنا بر آنکه نسخ دلیل

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر
لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلاً وموضع الآخر يسمى فرعاً والمشترك جامعاً وعلة
وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه
غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات المذهب
واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم وظاهر المرتضى المنع منه ايضاً وقال المحقق انه اذا نص الشرع
على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز
تعدية الحكم وكان ذلك برهاناً وقال العلامة المحقق ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان

قطعي بخبر واحد جايز نيست پس هر عبادت زايده که ثابت شود ناسخ بودن او جايز نخواهد بود اثبات آن بخبر واحد
در صورتيکه مزيد عليه بدليل قطعي ثابت بوده باشد زيراکه لازم مى آيد نسخ قطعي بخبر واحد و مفروض عدم
جواز اوست و هر عبادت زايده که ناسخ نبوده باشد اثبات او بخبر واحد جايز خواهد بود زيراکه در اين صورت
اين زيادتى ناسخ نيست تا آنکه نسخ قطعي بخبر واحد لازم آيد و اين فايده في الحقيقه فايده سهلى است چون فوايد
اکثر مباحث اين باب زيراکه مثل اين نسخ در عبادات واقع نيست و ممکن نيست کما اشاره بضعف اين فايده باشد
زيراکه منشاء عدم جواز نسخ دليل قطعي بخبر واحد اينستکه خبر واحد ازاله حکم قطعي نميتواند نمود خواه اين ازاله
را نسخ بناميم و خواه نه پس بر هر تقدير اثبات عبادت زايده بخبر واحد جايز نخواهد بود در صورتيکه مزيد عليه
از دليل قطعي ثابت باشد خواه ثابت شود که اين زايد ناسخ است يا نه المطلب الثامن في القياس والاستصحاب
مطلب هشتم از مطالب مقصد در تحقيق حال قياس و استصحاب است اصل القياس الحکم على معلوم تا وقال العلامة
قياس در اصطلاح حکم بر امر معلوميست بمثل حکمى که ثابتست از براى معلوم ديگر بسبب اشتراک ايشان در علت حکم پس
آن امر معلومى که اين حکم از براى او ثابتست اصل مينامند و آن امر معلوم ديگر را فرع و آن امر مشترک را جامع
و علت حکم ميگويند و اين علت يا مستنبط است از دليل اصل بدليل عقل چنانچه هرگاه شارع بفرمايد که شراب
حرام است که از اين کلام استنباط ميتوان نمود که علت حرمت او اسکار است چه حرمت او لا محاله بسبب صفتى از صفات
اوست و در هر صفتى از صفات او سواى اسکار کافى هست در معانى ما يعلله با او شريکند و بعد از آن مسکر و على هذا القياس
وانها هيچ يک حرام نيستند پس معلوم ميشود که علت حرمت امريست که در او هست و در اينها مشارکت نيست و آنچه بر آن

كان حجة واحتج فيه لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص
على العلية عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين
الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار
الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبراً في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس فاجاب بالمنع
من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما
اقتضى المتحركية لقيامها بمحل خاص هو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان
كون القيد معتبراً في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا
تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد

---

اسكار نيست پس بدانكه علت حرمت او همين است ويا اين علت منصوص است چنانكه هرگاه شارع بفرمايد كه
حرمت شراب بسبب اسكار و اتفاق نموده اند اصحاب ما بر عدم جواز عمل بقياسيكه علتش مستنبط باشد مگر
نادري كه قايل بجواز او شده اند وجمع كثيري از ايشان نقل اجماع نموده اند بر اين معني و روايات در باب انكار
او از اهل بيت عصمت و طهارت عليهم السلام متواتر است وبجهة عدم جواز او از ضروريات اين مذهب شده
اند واما علت منصوصه پس در جواز عمل باو خلافي واقع شده ميانه ايشان پس ظاهر سيد رضي الله عنه عدم جواز
است در منصوص العلة نيز ومحقق رحمه الله فرموده كه هرگاه شارع تصريح بعلت نمايد وشاهد حالي باشد
كه دلالت كند بر عدم اعتبار ما عداي اين علت در ثبوت اين حكم پس جايز است در اين صورت تعديه حكم از اين
محل بموضعي ديگر كه اين علت در او متحقق باشد واين برهان منطقي خواهد بود نه قياس شرعي زيرا كه در اين صورت
اين حكم منصوص العلة بمنزله قضيه كليه است وثبوت اين علت از براي فرع متضمن قضيه ايست اين را صغري و
ان قضيه كليه را كبري ميگردانيم قياسي بطريق شكل اول حاصل ميشود كه منتج مطلوب است مثلا هرگاه قول شارع الخمر
حرام للاسكار بمنزله كل مسكر حرام است ووجود اسكار در نبيذ متضمن صدق النبيذ مسكر است واز اين دو قضيه
اين قياس ترتيب مي يابد كه النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ونتيجه ميدهد كه النبيذ حرام وقال العلامة الاقوى عندي
ان العلة اذا كانت منصوصة الخ وقال بعد ذلك علامه ره فرموده كه اقوى نزد من اينستكه علت حكم هرگاه منصوص بوده
باشد ومعلوم باشد وجود آن علت در فرع قياس در اين صورت حجت است مطلقا خواه شاهد حال دلالت كند بر عدم

القيد لكن دليلكم انّما يتمشّى فيما اذا قال الشّارع حرّمت الخمر لكونه مسكرا امّا لو قال علّة حرمة الخمر
هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثمّ اورد عليه الاعتراض بانّ الحركة ان عنيتم بها امرا اخر يأتي فيه ذلك
الاحتمال فهناك نسلّم انّه لا بدّ في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك
عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضرّ فلم قلتم انّه في العلّة المنصوصة كذلك قولكم لو
صرّح بانّ العلّة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصّورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد
لكنّه ليس بقياس لانّ العلم بانّ الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا
الحكم في كلّ محالّه ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحالّ متأخّرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتّحقيق في هذا الباب انّ

---

٢ اعتبار ما عداء اين علت در ثبوت اين حكم باشد واحتجاج نموده در نهايه از براى اين مطلب بانكه احكام شرع
تابع مصالحى اند كه بر ما ظاهر نيست وشرع كاشف از انهاست پس هرگاه شارع تصريح بعلت نمايد ما را علم حاصل
ميشود كه اين علت باعث وموجب اين حكم است پس هرجا اين علت يافت شود واجب است وجدان حكم واگرنه لازم
مى آيد وجود علت بدون معلول واين محال است بعد از ان حكايت نموده از ما نعين حجت چنين قياس احتجاج ايشان
را بر عدم جواز اين قياس باين روش كه اين قول شارع كه حرام كردانيدم شراب را از اين جهت كه مسكر است احتمال دارد
كه علت حرمت او مطلق اسكار باشد واحتمال دارد كه علت اسكار شراب باشد بحيثيتى كه قيد مضاف اسكار بشراب در
علت معتبر باشد نه مطلق اسكار وهرگاه هر دو احتمال دور قياس جايز نخواهد بود وجواب گفته كه قبول نداريم احتمال
اعتبار قيد اضافه را در علت زيرا كه تجويز اين احتمال مستلزم تجويز مثل اين احتمال است در علل عقليه حتى اينكه در
اين مقدمه كه حركت علت متحرك بودن متحرك است ميتوان گفت كه حركت علت متحركيت نيست مگر در صورتيكه مضاف
بمحل خاصى باشد پس لازم مى ايد كه حركتى كه قايم بغير ان محل باشد علت متحركيت نباشد وابطال اين احتمال در علل عقليه
محتاج خواهد بود در بنصورت بدليلى از خارج وحال انكه اين احتمال بالضرورة باطل است در انها وبر تقدير
تسليم كه احتمال اعتبار قيد اضافه در عليت علت حكم رود في الجمله يعنى بحسب لغت جواب ميگوييم كه عرفا اين قيد از
درجه اعتبار ساقط است چه هرگاه پدر به پسر خود گويد كه اين علف را مخور از جهت انكه سمّ است اين نهى مقتضى
منع از خوردن هر علفى است كه سمّ بوده باشد بوجه مطلق وبر تقدير تسليم كه اين قيد عرفا نيز از درجه اعتبار ساقط



٣ معنى يقتضى الحكم كيف فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون الحكم والدوران علته م بخطه (مد ظله)

ان بقي النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية بل لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان
يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم و
المثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على
ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان
يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه

نباشد و دليل شما تمام شود جواب باين روش ميكوئيم كه اين دليل در صورتي جاريست كه شارع اضافه نمايد
اسكار را بشراب و بگويد حرام نمودم شراب را از جهت آنكه او مسكر است اما اگر بگويد حرام نمودم شراب را علت
حرمت شراب مطلق اسكار است اين دليل جاري نيست چه احتمال اعتبار قيد اضافه در اين صورت منتفي است و بعد
از آن علامه زره اعتراضي برين جواب وارد آورده باين روش كه حركتي كه در جواب مذكور شد اگر مقصود شما از
معني است كه مقتضي تحريك بوده باشد فرض اين معني بدون تحريك ممتنع عقلا بخلاف اسكار كه بحسب عقل
فرض او بدون حرمت ممتنع نيست پس از اعتبار قيد اضافه در علل شرعيه اعتبار او در علل عقليه لازم نمي آيد و اگر معني
ديگر ميخواهيد كه احتمال رود كه قيد اضافه معتبر باشد در عليت او از براي تحريك پس در اين صورت قبول داريم
كه از تجويز قيد اضافه (اعتبار) در عليت اسكار لازم مي آيد تجويز او در عليت حركت و اين را قبول ميكنيم كه ابطال اين احتمال
در علل عقليه محتاج بدليل است از خارج چنانچه شما ادعا مينمائيد ليكن اين حرف شما كه عرف مقتضي است كه
قيد اضافه لغو و ساقط باشد جواب ميگوئيم كه اين ممنوع است و در مثال مذكور اسقاط قيد اضافه از قرينه معلوم
شده كه آن عبارتست از شفقت پدر كه مانعست از خوردن پسر چيزهائي را كه موجب ضرر او باشد پس از كجا ميگوئيد
كه در علت منصوصه قيد اضافه ساقط است از درجه اعتبار بحسب عرف و آنچه شما ميگفتيد كه اگر تصريح كند بانكه
علت مطلق اسكار است احتمال اعتبار قيد اضافه منتفي است جواب ميگوئيم كه انتفاء اين احتمال در اين صورت مسلم
است و اسكار هر جا يافت شود مستلزم حرمت نهايت آنكه اين قياس نيست زيرا كه علم بانكه اسكار مطلق مقتضي
حرمت موجب علم بثبوت اين حكم است در هر محلي كه اسكار متحقق باشد و حصول علم بحكم بعضي از اين
محال متأخر از علم ببعضي ديگر نيست و توقفي بر او ندارد پس بعضي را فرع قرار دادن و بعضي را اصل اولي نيست
از عكس پس اين قياس نخواهد بود و قال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان بقي النزاع هنا لفظي تا اقول.

(۴۰۴

واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا
وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما
تنبئ عن الدواعي الى الفعل وعن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما
داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره
في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا
جاز ان يعطي بوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما
لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب

علامه رحمه الله بعد از اين گفتگوها فرموده كه تحقيق در اين مسئله اينست كه نزاع در اين مسئله لفظي است زيرا
كه مانع منع نموده عمل باين قياس را مگر باعتبار آنكه قول شارع حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل است كه مراد
تعليل حرمت باسكار مخصوص شراب باشد پس حرمت شامل مسكرات غير شراب نخواهد بود واحتمال دارد كه به
منزله تعليل بمطلق اسكار بوده باشد پس شامل مسكرات ديگر نيز خواهد بود وقايلين بجواز عمل بچنين قياسي
قبول دارند كه تعليل حرمت باسكار مخصوص شراب عام نيست واين را نيز قبول دارند كه تعليل بمطلق اسكار
موجب عموم حرمت است پس ظاهر شد كه اين دو فرقه في الحقيقه وبحسب معني باهم متفقند بلي نزاع ميان ايشان
در اينست كه قول شارع حرمت الخمر لكونه مسكرا آيا بمنزله اينست كه فرموده باشد كه علت تحريم مطلق اسكار است
يا نه پس واجبست كه بحث را در اين معني قرار دهند نه در اينكه تصريح شارع بعلت آيا مقتضي ثبوت حكم در جميع
مواضع هست يا نه چه عموم علت منصوصه متفق عليه هر دو فرقه است واقول كان العلامة لم يقف على
احتجاج المرتضى في هذا الباب تا اذا عرفت ومي‌گوييم من كه گويا علامه رحمه الله مطلع نشده بود بر استدلال سيد
مرتضى رضي الله عنه در باب عدم جواز عمل بقياس هر چند كه منصوص العلة بوده باشد واز اينجهت گمان كرده
كه نزاع ميان سيد رضي الله عنه ومجوزين قياس منصوص العلة لفظي است وفي الحقيقه باهم متفقند وحال آنكه
كلام سيد رضي الله عنه در استدلال صريح است در اينكه نزاع معنوي است نه لفظي بخلاف آنچه علامه رحمه الله
گمان كرده زيرا كه سيد رضه احتجاج نموده بر عدم جواز عمل بقياس منصوص العلة باين روش كه علتهاي شرعيه علة
تامه ايجاد نيستند بلكه مشعرند بر دواعي كه موجب صدور فعل از فاعل‌اند كاشفند از وجه مصلحت در فعل وگاه هست كه

يوجب التخطّي والقياس وجرى النصّ على العلّة مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه وليس الحال
يقول انا لم يوجب النصّ على العلّة التخطّي كان عبثاً وذلك انّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لاجل كان
هذا الفعل المعيّن مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
الاتّفاق فيه نعم من جعل الحجّة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعدّ في المانعين اذا عرفت
هذا فاعلم انّ الاظهر عندي ما قاله المحقّق ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل
بتقريبه واما حجّة المرتضى فجوابها انّ المتبادر من العلّة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصيّة منها

---

در چيزی بكند در يك صفتی و اين صفت در يكی از اين دو چيز داعی بفعل او هست و در ديگری نيست با آنكه
همين صفت در آن ديگر نيز هست وگاه ميشود كه چيزی مصلحت است از برای فعلی و اين مصلحت بعينه از برای
فعل ديگر مفسده است وگاه هست كه صفتی داعی شخصی است بسوی فعلی در حالتی نه در حالتی ديگر و بر وجهی
دون وجهی ديگر و بقدری از و دون قدری ديگر و فرموده سيد مرتضی رضی الله عنه كه اين طريقه ايست مشهور
در دواعی و از اين جهت جايز است كه عطا كند از راه احسان چيزی را بفقيری نه بفقيری ديگر و در وجهی از دون
وجهی و در حالتی نه در حالتی ديگر اگر چه در ماده كه از وی صادر شده همان وجهی كه بسبب او كرده بعينه موجود است
علت احسان بفقير فقر است و اين فقر در آن فقيری كه احسان باو نشده نيز محقق است و على هذا القياس و بعد از
اين كلام سيد رضی الله عنه فرموده كه هرگاه درست شد اين حرفها ميگوييم كه تصريح شارع بعلت موجب تعدی
حكم از اين محل بمحلی ديگر كه اين علت در او موجود باشد نيست چه ممكنست كه اين علت در محل حكم داعی تواند بود
و در محل ديگر داعی نتواند بود چنانكه دانسته شد و تصريح بعلت بمنزله تصريح بحكم است در مقصور بودن او
موضع تصريح بعينه چنانكه تصريح بحكم در ماده مقتضی اختصاص الحكم است در اين ماده همچنين تصريح بعلت
حكم مقتضی اختصاص عليت اوست درين ماده و كسی نگويد كه تصريح بعلت هرگاه موجب تعدی نباشد پس ذكر
او عبث[۲] نيست بلكه افاده ميكند فايده را كه اگر آن تصريح نبود آن فايده حاصل نميشد و آن فايده آنست كه
چيزيكه بسبب او اين فعل مصلحت است معلوم ميشود اينست كلام سيد رضی الله عنه و دلالت اين كلام بر معنوی
بودن نزاع ظاهر است چه اين كلام صريحست در اينكه اگر تصريح شده باشد باينكه علت حرمت شراب شدت مطلق
اسكار است باز قياس جايز نيست و بنابر ادعای لفظی بودن نزاع لازم می آيد در صورت مذكوره قياس اتفاقا

۲ خلاصه [illegible]

منها تعلق الحکم بها لا ببیان الداعی ووجه المصلحة اصل ذهب العلامة فی التهذیب وکثیر من العامة الی

ان تعدیة الحکم فی تحریم التأفیف الی انواع الاذی الزائد عنه من باب القیاس وسمّوه بالقیاس الجلی

وانکر ذلک المحقق وجمع من الناس واختلفوا فی وجه التعدیة فقیل انه دلالة مفهومه وفحواه علیه وسمّوه

بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لکون حکم غیر المذکور فیه موافقاً لحکم المذکور ویقابله مفهوم المخالفة

وهو ما یکون غیر المذکور فیه مخالفاً للمذکور فی الحکم کمفهوم الشرط والوصف ویسمّی هذا دلیل

الخطاب ویقال للاول فحوی الخطاب ایضاً ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوی

---

جایز باشد پس وجهی ندارد دعوای علامه رحمه الله اتفاق فریقین را در همین معنی بلکه سیکند در مقام احتجاج بر عدم

جواز قیاس منصوص العلة استدلال نموده بدلیلیکه علامه رحمه الله نقل نمود پس او در معنی با مجوزین موافق

---

است و فی الحقیقه مجوز است پس سزاوار نیست او را از جمله مانعین شمردن اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندی

ما قاله المحقق تا اصل هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدانکه ظاهر تر نزد من مذهب محقق است رحمه الله

که با تصریح بعلت اگر قراینی باشد که دلالت کند بر سقوط ما عدای این علت از درجه اعتبار در منصوص تعدیه

حکم بمحلی دیگر جایز است و الا فلا و وجه صحت این قول ظاهر میشود از گفتگوهائی که مذکور شد در همین مقام پس

ما در از عبکره این کلام را بسبب تقریر او و حاصل او اینست که هرگاه معلوم باشد که علت حرمت شراب اسکار

است من حیث هو از این لازم می آید که ثبوت حرمت از برای جمیع مسکرات و علم بحکم بعضی از انها منافی نیست از

علم بحکم بعضی دیگر پس نمیتوان که بعضی را اصل قرار داد و بعضی را فرع تا آنکه قیاس شرعی بوده باشد بلکه حکم فقط

از برای جمیع افراد ثابت است بطریق قیاس منطقی و اگر معلوم نبوده باشد که علت حرمت شراب اسکار مطلق است

و احتمال رود که خصوصیت ماده شراب دخل در حرمت داشته باشد در منصوص تعدیه جایز نخواهد بود بمحلی

دیگر زیرا که علت حرمت در او موجود نیست اگر چه جزو از علیت در او باشد و اما استدلال سید مرتضی رضی الله عنه

بر عدم جواز قیاس مطلقا پس جواب او اینست که متبادر از علت هرگاه حال شهادت دهد بر اینکه خصوص محل

در او معتبر نیست اینست که حکم متعلق باو باشد پس هر ماده که آن علت یافت شود باید که متعلق او نیز یافت شود

و این قیاس است متبادر از علت در منصوص بر بیان داعی یا وجه مصلحت فعل نیست تا آنکه تعدیه حکم بمحلی دیگر لازم

باشد چنانچه ادعا نموده اصل ذهب العلامة فی التهذیب وکثیر من العامة تا حجة الذاهبین علامه در تهذیب

منی آن دلیل که قول شارع حرمت الخمر لاسکارها
سکر محتمل است که
علت مطلق اسکار
بوده باشد و قیاس
جائز باشد و احتمال
دارد که علت اسکار
خمر باشد و تعدی
جائز نباشد
منه

اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو
قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع
لما حكم بدولا من القياس ذلك واجيب بان المعنى المناسب الاولى يجيء لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل
لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس
ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا ناني للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق
الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة

---

دبيا ري از علماء قايل شده اند باينكه تعدي نمودن حكم تحريم از تافيف ابوين بانواع ازارهائي كه زياده اند
بر تافيف از باب قياس بطريق اولويت است واين را قياس جلي مينامند ومحقق ره وجمعي از علما انكار نموده
اند قياس بودن اين تعدي را واين جماعت اختلاف نموده اند در جهت تعديه پس بعضي گفته اند تعديه حكم از
جهت است كه مفهوم لا تقل لهما اف بفحواي خود دلالت دارد برين تعديه وسفهوم را باين اعتبار مفهوم موافق
ميگويند زيرا كه حكم غير مذكور يعني باقي انواع ازارها موافقست با حكم مذكور كه ان تافيف است وان حكم عبارت
از تحريم است ومقابل مفهوم موافق است مفهوم مخالف وان مفهوميست كه حكم غير مذكور مخالف باشد با
حكم مذكور چون مفهوم شرط ووصف ودليل خطاب نيز ميگويند ومفهوم موافق را فحواي خطاب ولحن خطاب
نيز مينامند وجمعي ديگر از ايشان قايل شده اند باينكه اين تعديه بطريق نقل است يعني لا تقل لهما اف اگرچه
در لغت موضوع بوده از براي منع از تافيف لكن در عرف شرع نقل شده از اين معنى بمنع از جميع ازارها با عتبار
مناسب در خصوص وعموم پس دلالت دارد بر تحريم تافيف وغير او از انواع ازارها بواسطه عموم لفظ نه بسبب

قياس واين قول صريح كلام محقق است رحمه الله حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى تا
حجة النافين دليل انانكه قايلند باينكه مثل اين تعديه از راه قياس است اينست كه اگر قطع نظر كنيم از معنى مناسب
كه مشترك است ميان تافيف وباقي ازارها كه ان معنى مناسب مقصود است از تحريم تافيف وان معنى مانند
اكرام پدر ومادر در منع از تافيف كه اين اكرام مقصود است از تحريم او ومشترك است ميان او وباقي ازارها وهمچنين
اگر قطع نظر كنيم از اينكه اين معنى مشترك در فرع يعني باقي ازارها تاكيدش بيشتر است ما حكم نخواهيم نمود بتحريم
باقي ازارها وحاصل انكه در مثال مذكور از اين جهت قايل ميشويم بتعديه تحريم غير تافيف از ازارها كه وجه تحريم تافيف

خطاب در اصطلاح لفظي است مفيد كه از وي مقصود بوده باشد ومدلول او يا منطوق است ويا مفهوم منطوق عبارتست از مدلول صريح ومدلول التزامي اوست ومفهوم بر دو قسم است موافق ومخالف منه

چون اكرم الرجل العالم يا ان كان عالما كه مقتضي شرط وصفت اينست كه لا اكرم الرجل الجاهل يا ان كان جاهلا پس حكم جاهل غير مذكور است مخالف با حكم مذكور است يعني عالم حكم بر استحقاق اكرام وحكم دويم عدم استحقاق اوست منه

وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثل المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس
واجيب بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير
افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا
طائل تحته اصل اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا
يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في
الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو
اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلاة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب
المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين

---

يعني اكرام مشترك ميان او وغير او ودر غير بيشتر است وقياس معنى ندارد بغير از اين وجواب گفته اند باينكه معنى
مناسب را اعتبار نموده اند از براى اثبات حكم تا آنكه قياس بوده باشد بلكه از اين جهت ورا اعتبار نموده اند كه او شرط است
از براى دلالت لفظ بر مفهوم لغتى واز اين جهت قابلست بحجيت چنين مفهومى هر كه منكر حجيت قياس است و اگر
اين تعديه از راه قياس بوده باشد لازم مى آيد كه منكرين قياس منكر اين نيز بوده باشند واين جواب را رد نموده
اند باين روش كه هيچكس منكر قياس جلى يعنى آن قياسيكه حكم غير مذكور بطريق اولويت دانسته شود نيست تا آنكه
شما بگوييد كه او قائل بحجيت اين مفهوم نيست وقائل بقياس نيست واين را دليل قرار دهيد بر اينكه اين مفهوم
قياس نيست وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله تا آخر دليل آنانكه منكر بوده اند اين تعديه را از راه
قياس اينست كه ما جزم داريم باينكه صيغه در مثل لا تقل لهما اف افاده معنى تعديه بغير مذكور ميكند بدون آنكه
موقوف بر استحضار قياس بوده باشد واگر اين تعديه بطريق قياس باشد لامحاله موقوف بر استحضار قياس يعنى
استحضار اصل وفرع وعلت مشتركه وملاحظه اشتراك در آن علت خواهد بود واز اين دليل جواب باين روش گفته
شده كه آنچه موقوفست بر استحضار قياس آن قياس شرعى است نه قياس جلى زيرا كه هر كه عارفست بلغت عارف
بانقياس جلى نيز هست بدون احتياج بنظر واجتهاد وهرگاه دانستى آنچه را كه مذكور شد پس بدان كه حق آنچيزيست
كه بعضى از محققين ذكر نموده اند كه نزاع در اين مسئله لفظى است وفايده بر او مترتب نيست چه نزاع نميشود در تعديه

في حكم من غير دليل ولا دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احدهما وواجداً له
في الاخرى فكيف سوّى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنّا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل
فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوّينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب وان كان
تناول الدليل انّما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من
غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلوّ من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم للاولى الّا بدليل فكذا الثانية ثمّ اورد سؤالاً حاصله انّ ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي
استمراره الّا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك
كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانّه لابدّ
من اعتبار الدّليل الدّال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفيّة اثباته وهل يثبت ذلك في حال واحدة

---

حكم بغير مذكور خواه قايل شويم بانكه اين تعديه از راه قياس است يا نه ودرين هم نزاعي نيست كه ثبوت حكم در غير
مذكور اولى است ودرين هم حرفي نيست كه معنى مناسبي مشترك ميان مذكور وغير او هست پس ميخواهيد اين را جلي
وخواهيد مفهوم موافق بناميد اصل اختلف الناس في استصحاب الحال وصورته ان يثبت تا آخر اختلاف نموده اند
اصوليون در حجيت استصحاب ومحل استصحاب چنين صورتيست كه حكمي ثابت باشد در وقتي وبعد از ان وقتي ديگر
بيايد ودليلي بر انتفاء ان حكم در ين وقت نباشد پس آيا بايد قايل شد ببقاء ان حكم چنانچه پيش از ين وقت بود
واين عبارتست از استصحاب يا آنكه ثبوت ان حكم در ين وقت نيز محتاج بدليلي است چنانچه در وقت اوّل
محتاج بدليل بوده سيد مرتضى رضي الله عنه وجماعتي از عامه قايل شده اند بقول ثاني ومنكر حجيت استصحاب
شده اند واز شيخ مفيد رحمه الله حكايت شده قول اول يعني حجيت استصحاب واين مختار اكثر اصوليين است و
مثالي از براي اين مسئله آورده اند متيممي كه داخل نماز شود بتيمم بعد از ان آبي در اثناء نماز ببيند واين اتفاقي
است كه پيش از رويت آب واجب بود بر او تمام كردن نماز پس يا مستمر ميماند بر گذاردن نماز بعد از رويت از جهت
استصحاب حال پيش از رويت يا آنكه واجبست بر او قطع اين نماز واز سر گرفتن نماز با وضو پس كسي كه قايل است
بحجيت استصحاب قايل شده باحتمال اول وهر كه انكار نموده او را قايل شده باحتمال ثاني احتج المرتضى على بانّ في استصحاب
الحال جمعا بين الحالين من غير دلالة تا آخر المقول احتجاج نموده سيد رضي الله عنه بر عدم جواز عمل باستصحاب باينكه

واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط[2] فقد الماء (والماء) في الحالة الثانية فالحكم موجود
واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد
فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء
بان حركة الفلك وما جرى مجريها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى
ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من
دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر ليجوزنا زواله
بغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر

---

استصحاب موجب جمع ميان دو حالت است در حكمى بدون دليلى كه دلالت كند بر اتحاد حكم اين دو حالت
و بعد از ان فرموده كه ما هرگاه ثابت دانيم حكمى را در حال اول بسبب دليلى پس بايد كه ملاحظه ان دليل نمائيم پس
اگر دليل شامل هر دو حال بوده باشد ما نيز تسويه خواهيم نمود ميان اين دو حال در اين حكم و استصحابى
نخواهد بود چه ثبوت حكم در حال ثانى نه از جهت ابقاء حكم حال اول است بلكه هر دو حال در دليل شريك‌اند و
ثبوت حكم در هر دو بسبب يك دليل است و اگر دليل شامل حال اول است و بس و حال ثانى عارى از دليل است پس جايز
نيست اثبات مثل ان حكم از براى ان حال بدون دليلى و اين حال ثانى با خلو از دليل بمنزله حال اولست با خلو
از دليل پس چنانچه جايز نيست اثبات اين حكم در حال اول بى دليلى پس همچنين حال ثانى اثبات حكم بى دليلى
در وى جايز نيست بعد از ان سيد رضى الله عنه اعتراضى بر خود وارد نموده كه حاصلش اينست كه ثبوت حكم در
حال اول مقتضى استمرار ان حكم است تا انكه مانعى بهم رسد زيرا كه اگر استمرار واجب نباشد استمرار هيچ حكمى
در هيچ جا معلوم نخواهد بود و حدوث حوادث چون رؤيت اب در مثال مفروض مانع از اين استمرار نيست چنانچه
حركت فلك و اشباه او از حوادث مانع نيستند از استمرار او پس واجب خواهد بود استصحاب حال مادامى كه مانعى
از و نبوده باشد و جواب فرموده از اين اعتراض باين روش كه واجبست ملاحظه دليلى كه دلالت دارد بر ثبوت
اين حكم در حال اول و از چگونگى دلالت او و ببينيم كه ايا ان دليل اثبات اين حكم مينمايد در همان حال اول

[2] مراعى اولم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط صحه

وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعاً له فيجب الحكم بثبوته في الثاني
اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعاً فلان
العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل
واحد منهما مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع الثاني ان الثابت اولاً قابل للثبوت
ثانياً والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما
كان اولاً فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير
تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث

---

وبعبارة اخرى هرگاه ثبوت حکم مکند بر سبیل استمرار و باید که دیده شود که ان حکم یا معلق هست بر شرطیکه باید بودن ا
او نبود یا معلق نیست بچنین شرطی و ما دو مثال مفروض میداریم که حکمی که ثابت است پیش از رویت اب یعنی وجوب
اتمام نماز ثابت شده مگر بشرط فقدان اب و اب در حال ثانی موجود است و امت نیز اتفاق نموده اند بر ثبوت ان
حکم پیش از رویت اب و اختلاف نموده اند در ثبوت او در حالت ثانیه پس این دو حال مختلفند و ثبوت حکم
احدهما مستلزم ثبوت او در دیگری نیست و بتحقیق که ثابت شده در عقول که کسی که زید را در خانه ببیند بعد
از ان از او غایب شود نیکو نیست اعتقاد استمرار بودن زید در ان خانه مگر بدلیلی تازه و بودن او در وقت
ثانی در خانه بعد از ندیدن بمنزله نبودن عمرو است در ان خانه با عدم رویت پس چنانکه اعتقاد بودن عمرو در
خانه با عدم رویت محتاج بدلیلی است همچنین اعتقاد بودن زید در ان وقت موقوف است بر دلیلی تازه و اما حکم
باینکه حرکت فلک و امثال او مانع نیستند از استمرار احکام پس او بادله ثابت است بخلاف رویت اب که او مانع
میتواند بود از استمرار حکم سابق و کسیکه دعوا نماید که رویت اب موجب تغییر حکم سابق نیست بر او واجبست
ذکر دلیلی بر این مطلب و بدون دلیل این دعوای او از وی مسموع نیست بعد از ان سید رحمه فرموده که بمثل این
جواب جواب میگوئیم کسی را که اعتراض نماید و بگوید که هرگاه عمل باستصحاب نباید نمود پس لازم می اید که ما جزم
نتوانیم نمود بسبب خبر دادن کسیکه ما را خبر دهد از وجود مکه و مانند ان از شهرها بر استمرار وجود انها
و حال انکه بمجرد اخبار ما را جزم بر استمرار نیز حاصل است در وقت دیگر پس استصحاب باید حجت بوده باشد و
ملخص جواب اینکه جزم بر استمرار دلیلی میخواهد خواه ان دلیل عادت بوده باشد یا انچه قائم مقام اوست و در

الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال فی کثیرٍ من المسائل والموجب للعمل هناک موجود فی موضع الخلاف وذلک کمسئلة من تیقّن الطّهارة وشکّ فی الحدث فانّه یعمل علی یقینه وکذلک العکس ومن تیقّن طهارة ثوبه فی حالٍ بنی علی ذلک حتّی یعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنی علی بقائها حتّی یعلم رافعها ومن غاب غیبة منقطعة حکم ببقاء انکحته ولم یقسم امواله وعزل نصیبه فی المواریث وما ذاک الّا لاستصحاب حال حیوته وهذه العلّة موجودة فی مواضع الاستصحاب فیجب العمل به الرابع انّ العلماء مطبقون علی وجوب ابقاء الحکم مع عدم الدّلالة الشّرعیّة علی ما یقتضیه البرائة الاصلیّة ولا معنی للاستصحاب الّا هذا اذا تقرّر ذلک فاعلم انّ المحقّق ذکر فی اوّل کلامه انّ العمل بالاستصحاب

---

ودر اخبار بوجود امثال مکه چون عادت مقتضی استمرار است او حاصل میشود بخلاف ما نحن فیه که دلیلی بر استمرار این حکم سابق بر روئیت اب نیست واکر شهر مکه با خبر مید هند از وجود در کنار دریا باشد تا در او نیز تجویز خواهم نمود زوال وعدم استمرار او را بسبب غلبه دریا مکر انکه منع کند از این تجویز خبر متواتر

---

پس دلیل بر استمرار اینها نیز واجبست حجة القول الاخر وجوه الاوّل ان المقتضی للحکم الاوّل ثابت فاذا تقرّر ذلک دلیل قول دیکر یعنی حجیت استصحاب چند وجه است اوّل اینکه مقتضی حکم اول ثابت وچیزیکه صلاحیت مانعیت داشته باشد عارض نشده در وقت ثانی پس واجبست قول بثبوت ان حکم در وقت ثانی نیز امّا اینکه مقتضی حکم اوّل ثابتست زیراکه حرف ما در باب حجیت استصحاب بر تقدیریست که مقتضی حکم اوّل در وقت ثانی نیز بوده باشد واما اینکه مانعی از ثبوت ان حکم در وقت ثانی نیست زیراکه چیزی عارض نشده در ینوقت مکر احتمال حدوث چیزیکه موجب زوال ان حکم بوده باشد واین قابلیت مانعیت ندارد زیراکه این احتمال معارضه میکند با احتمال عدم حدوث ان واذا تعارضا تساقطا یعنی هر یک از این دو احتمال مدفوع میشوند بسبب دیکری وباقی میماند ان حکم ثابت بیمعارض در واقع پس ان حکم باقی خواهد بود دلیل ثانی اینکه ان حکم که ثابت بود در وقت اول قابلیت ثبوت در وقت ثانی نیز وارد واکر نه لازم می اید که طبیعت ان حکم بر کردد از امکان ذاتی باستحاله واین محالست وهر کاه قابلیت ثبوت در وقت ثانی داشته باشد ثبوت او در ینوقت جایز خواهد بود چنانکه در زمان اوّل جایز بود پس زوال الحکم جایز نیست مکر بسبب موثری زیراکه محالست بیرون رفتن ممکن از یکی از طرفین وجود وعدم بدیکری بی تاثیر موثری

از این جهت قطع باستمرار مع

البرائة

The mere possibil-ity of s[ome]th[ing] occurring does not prevent the assumption of continuity

محکی عن المفید ره قال انّه المختار واحتجّ له بهذه الوجوه الاربعة ثمّ ذکر حجّة المانع والجواب عنها
وقال بعد ذلک والّذی نختاره نحن ان ننظر فی الدّلیل المقتضی لذلک الحکم فان کان یقتضیه
مطلقاً وجب القضاء باستمرار الحکم کعقد النّکاح مثلاً فانّه یوجب حلّ الوطی مطلقاً فاذا وقع الخلاف
فی الالفاظ الّتی یقع بها الطّلاق کقوله انتِ خلیّة او بریّة فانّ المستدلّ علی انّ الطّلاق لا یقع بهما
لو قال حلّ الوطی ثابتٌ قبل النّطق بهذه فیجب ان یکون ثابتاً بعدها لکان استدلالاً صحیحاً لانّ
المقتضی للتّحلیل وهو العقد اقتضاه مطلقاً ولا نعلم انّ الالفاظ المذکورة رافعة لذلک الاقتضاء
فیکون الحکم ثابتاً عملاً بالمقتضی لا یقال المقتضی هو العقد ولم یثبت انّه باقٍ فلم یثبت الحکم لانّا نقول
وقوع العقد اقتضی حلّ الوطی لا مقیّداً بوقت فلزم دوام الحلّ نظراً الی وقوع المقتضی لا الی دوامه
فیجب ان یثبت الحلّ حتّی یثبت الرّافع فان کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا الیه فلیس ذلک

---

پس هرگاه فرض کنیم که علم بوجود مؤثر و عدم ان حکم موجود نیست در بعض صورت بقای ان حکم راجح
خواهد بود از عدمش نظر باعتقاد مجتهد و عمل باعتقاد راجح مجتهد را واجبست دلیل سیوم اینکه فقها
عمل مینمودند باستصحاب در بسیاری از مسائل بر سبیل اجماع و انچه موجب عمل باستصحاب است در مسائلی که
اجماعا عمل نموده اند باستصحاب در محل نزاع و خلاف نیز موجود است پس باید که در اینجا نیز عمل واجب باشد
وان مسائلی که اجماعا عمل باستصحاب در انها شده چون مسئله یقین در طهارت و شک در حدث و بر عکس یعنی
یقین در حدث و شک در طهارت که در این دو صورت اجماعا عمل واجب است باستصحاب حال سابق چنانکه
هرگاه کسی یقین دانسته باشد طهارت جامه خود را در وقتی بنا بر طهارت واجبست بر او تا انکه علم بنجاست
متحقق شود اجماعا چنانکه اگر کسی شاهد شود در شهادت بنا میگذارد بر بقای ان شهادت تا انکه یقین
بهم رساند بتحقق رافع ان شهادت مثلا هرگاه شاهد گواه شود بر شغل ذمه زید بحق عمرو همیشه برین نحو
گواهی میدهد تا انکه او را علم حاصل شود به برائت ذمه زید از این حق و چنانکه هرگاه کسی غایب شود از
خانه خود بسفری رود دیگر از و مدتها خبری نباشد حکم میکنند ببقاء زنان او بر نکاح و اموال او را قسمت نمیکنند
میان ورثه او وجدا میکنند نصیب او را در میراثهای که باو رسد و اینها هیچ وجهی ندارند بغیر از استصحاب
حال حیوة او و این علت یعنی استصحاب حال سابق در جمیع مواضع استصحاب جاریست پس واجبست عمل باو دلیل

ذلك عملاً بغير دليل وان كان يعني به امراً وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره ولا مصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسئلة المتيمم وبفصح عن حجة المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام واختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد فصل

---

چهارم اینکه علما اتفاق نموده اند بر وجوب ابقاء حکم بر نحویکه مقتضای برائت اصلیه است هرگاه دلیلی برخلاف او نباشد پس حکم نموده اند باستصحاب حال سابق که مقتضای برائت اصلیه است و همین است معنی استصحاب و پوشیده نیست ضعف این دلایل اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذکر في اول کلامه تا المطلب الرابع هرگاه مقرر شد انچه دانستی پس بدانکه محقق ره در اول حرفش فرموده که عمل باستصحاب حکایت شده از شیخ مفید و محقق خود فرموده که مذهب مختار منست واحتجاج نموده از برای او باین چهار وجهی که مذکور شد بعد از ان دلیل مانع را ذکر نموده وجواب او را بیان فرموده بعد از ان گفته که انچه ما اختیار مینمائیم او را اینست که ملاحظه نمائیم دلیلی را که مقتضی این حکم است پس اگر مقتضی ان حکم است مطلقا یعنی دلالت دارد بر اینکه حکم مخصوص بوقت اول نیست در اینصورت واجبست حکم باستمرار ان حکم چون عقد نکاح که مقتضی حلیت وطی است مطلقا در هر زمان از ازمنه پس هرگاه خلاف واقع شود در الفاظیکه طلاق بانها واقع میشود چون قول زوج بزوجه انت خلیة و انت بریة در مقام استدلال بر عدم وقوع طلاق باین الفاظ بگوید که حلیت وطی زوجه ثابت بود پیش از تکلم زوج باین الفاظ پس واجبست که بعد از این نیز ثابت بوده باشد هر اینه این استدلال صحیح خواهد بود زیرا که مقتضی تحلیل وطی یعنی عقد نکاح مقتضی تحلیل بود مطلقا و خصوصیتی بوقتی نداشت و ما نمیدانیم که این الفاظ مذکوره یعنی خلیه و بریه رافع ان اقتضا هست یا نه پس حکم حلیت وطی ثابت خواهد بود از جهت عمل بمقتضی مقتضی و کسیکه نگوید که مقتضی حلیت وطی عقد نکاح است و ثابت نیست که او باقی بوده باشد چه احتمال میرود که بسبب این الفاظ طلاق متحقق شده باشد پس حلیت ثابت نخواهد بود زیرا که ما در جواب میگوئیم که وقوع عقد مقتضی حلیت وطی است مطلقا نه مقید بوقتی پس لزوم دوام حلیت وطی و استمرار او مستند است بوقوع مقتضی و در وقوع مقتضی شبهه نیست و مستند بدوام و استمرار مقتضی نیست تا انکه گویند که استمرار او ثابت نیست و چون این دانسته شد که دوام حلیت مستند است بوقوع مقتضی پس بعد از وقوع مقتضی واجبست ثبوت حلیت تا انکه رافع حلیت

اصل الاجتهاد فی اللغة تحمّل الجهد وهو المشقّة فی امر یقال اجتهد فی حمل الثقیل ولا یقال ذلک فی الخفیف
وامّا فی الاصطلاح فهو استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظنّ بحکم شرعی وقد اختلف النّاس فی قبوله للتجزیة
بمعنی جریانه فی بعض المسائل دون بعض وذلک بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل
فقط فله ح ان یجتهد فیها او لا فذهب العلّامة فی تب والشهید فی الذکری والدروس ووالدی ره
فی جملة من کتبه وجمع من العامّة الی الاوّل وصار قوم الی الثّانی حجّة الاوّلین انّه اذا اطّلع علی دلیل

---

وطی یعنی طلاق ثابت شود پس اگر مراد خصم یعنی قائل بحجیت استصحاب بمعنی است که ما اشاره نمودیم یعنی
مراد او وجوب عمل بحکم ثابت هر گاه دلیل آن حکم مقتضی بثبوت آن حکم باشد مطلقا پس این استصحاب
مصطلح و عمل بحکمی بی دلیل نیست چه دانسته شد که دلیل این حکم در وقت ثانی همان بعینه دلیل آن حکم است
در وقت اول و اگر مرادش از استصحاب غیر این معنی است یعنی معنی ایست که مستلزم وجوب عمل بحکمی باشد بی
دلیلی پس ما از آن مذهب اعراض مینمائیم و این حرف محقق در کمال خوبیست لیکن فی الحقیقه رجوعیست از مذهبی
که اولاً اختیار نموده بود یعنی حجیت استصحاب مطلقا و بازگشتنی است بمذهبی دیگر که این تفصیل است چنانچه
مشعر است باین رجوع تمثیل ایشان محل نزاع را بمسئله متیمم چه دلیل حکم در وقت اول دلالت میکرد بر وجوب
گذشتن در نماز پیش از رؤیت آب نه مطلقا بلکه در خصوص وقت فقدان آب و مع ذلک قائلین بحجیت استصحاب
او را در این مثال حجت میدانند پس معلوم میشود که مذهبی که محقق اولا اختیار نموده حجیت اوست مطلقا و
ممکن نیست تخصیص او بصورتیکه دلیل حکم مطلق بوده باشد تا آنکه موافق شود با تفصیلی که در آخر با او قائل
شده پس تفصیلیکه در آخر رجوع او را خواهد بود و دلیل سید رضی الله عنه نیز مشعر است باینکه مراد قائلین
بحجیت استصحاب حجیت اوست مطلقا و گویا محقق رحمه الله اولا اختیار نموده بود حجیت او را مطلقا و بعد
از ذکر وجوه اربعه از برای اثبات این مذهب چون یافت مناقشه و اعتراضی که بر هر یک از آنها وارد است
چنانچه پیشتر اشاره باو شده از این جهت رجوع نمود از آن مذهب بتدارک او و نمود باین حرف و محقق رحمه الله

---

در معتبر قول سید رضی الله عنه را اختیار نموده و این نزدیکتر است بصواب المطلب التاسع فی الاجتهاد والتقلید
مطلب نهم از مطالب مقدمه در بیان احکام اجتهاد و تقلید اصل الاجتهاد فی اللغة تحمل الجهد تا حجّة الاوّلین
اجتهاد در لغت عبارتست از متحمل شدن جهد بضم جیم یعنی مشقت کشیدن در کاری میگویند اجتهد فی

دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا احتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله
يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل
واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث
يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع
ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول
به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق
من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي

---

كه بار ديگر افتى را دو ميگويند اجتهد هرگاه بيجا دربار بسكي را و در اصطلاح عبارتست از فارغ بال كردن فقيه
فقيه خود را از براى تحصيل ظن بحكم شرعى و استفراغ جنس اين قدر بعينه زيرا كه شامل استفراغ فقيه و استفراغ
غير فقيه نيز هست و بسبب اضافه او بفقيه بيرون ميرود استفراغ مقلد وسع خود را در تحصيل ظن بحكم شرعى
بطريق تقليد و بقيد ظن بيرون ميرود استفراغ وسع از جهت تحصيل قطع بضروريات دين چون وجوب
وجوب نماز وروزه وامثال اينها چه اجتهاد در قطعيات نمى باشد و بقيد شرعى بيرون ميرود تحصيل ظن
باحكام حسيه وعقليه واختلاف نموده اند اصوليون در اينكه اجتهاد قابل تجزيه هست باين معنى كه جارى
ميشود در بعضى دون بعضى از مسايل دون بعضى باين طريق كه حاصل شود از براى فقيه آنچه مناط اجتهاد
واستنباط احكام است در بعضى از مسايل دون بعضى و او را جايز است اجتهاد در آن مسئله مثلا در مسئله وجوب
سلام در نماز هرچه دخل در استنباط او داشته باشد از آيات واخبار وشرايط جميع او را حاصل باشد او
در اينصورت ظن شرعى باين حكم حاصل ميشود يا آنكه قابل تجزيه نيست بلكه تا او را مناط اجتهاد در جميع مسايل
حاصل نشود در هيچ مسئله او را ظن شرعى حاصل نميشود علامه رحمه الله در تهذيب و شيخ شهيد مكى سره در
ذكرى و قدوس سره پدرم شيخ زين الدين عليه الرحمه در بعضى از كتابهاى خود و جمعى از عامه باول قايل شده اند
فرقه ديگر بقول ثانى رفته اند حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة تا اصل دليل فرقه اولى يعنى قايلين به

هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال
القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف تتساويان سلمنا لكن
التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به فاقصى
ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي في الاجتهاد المطلق واعتماد التجزي
عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى
المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد
بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو

---

ثبوت تجزى در اجتهاد اينستكه هرگاه مطلع شود مجتهد بر دليل مسئله بتتبع بسيار پس درين صورت با مجتهد مطلق
يعنى مجتهد در جميع مسائل در خصوص اين مسئله مساوى خواهد بود و عدم علم او بدلايل غير اين مسئله دخلى
در اين مسئله ندارد و همچنانكه جايز است مجتهد مطلق را اجتهاد درين مسئله همچنين جايز خواهد بود اين مجتهد
متجزى را اجتهاد درين مسئله و احتجاج نموده اند فرقه ديگر يعنى قايلين بعدم جواز تجزى باين روش
كه هر چه مفروض جهل اوست از ايات و روايات و شرايط اجتهاد مطلق ممكنست كه تعلق باين حكم داشته باشد
پس او را ظنى بهم نميرسد باينكه مانعى از مقتضاى دليلى كه معلوم اوست نيست و فرقه اولى جواب گفته اند ازين دليل
باين روش كه مفروض اينست كه حاصلست از براى او هر چه بحسب ظن او دليل است درين مسئله و هرگاه احتمال
رود كه مجهول تعلقى باين مسئله داشته باشد از فرض مسئله خارج خواهد بود و تحقيق اين مسئله تجزى نزد من
اينستكه فرض قادر بودن متجزى بر استنباط بعضى از مسائل دون بعضى بر وجهى كه مساوى باشد با اجتهاد و
استنباط مجتهد مطلق درين مسئله ممتنع نيست بلكه ممكنست ليكن متمسك شدن در اثبات جواز اعتماد مجتهد
برين استنباط بمساوات او با مجتهد مطلق چنانكه فرقه اولى استدلال نموده بودند قياس است و ما قايل باو
نيستيم بلى اگر دانيم كه علت در عمل بظن مجتهد مطلق درين مسئله همين قادر بودن اوست بر استنباط اين مسئله
ممكن است ملحق ساختن متجزى بمجتهد مطلق از باب قياس منصوص العلة ليكن حرف در سر علم بعليت است
زيرا نصى درين باب نيست و جايز است كه علت وجوب عمل بظن مجتهد مطلق قدرت او بر استنباط جميع مسائل

وهو غیر معروف اصلاً وللاجتهاد المطلق شرایط یتوقف علیها وهی بالاجمال ان یعرف جمیع ما یتوقف
علیه اقامة الادلة علی المسائل الشرعیة الفرعیة وبالتفصیل ان یعلم من اللغة ومعانی الالفاظ العرفیة
ما یتوقف علیه استنباط الاحکام من الکتاب والسنة ولو بالرجوع الی الکتب المعتمدة ویدخل فی ذلک
معرفة النحو والتصریف ومن الکتاب قدر ما یتعلق بالاحکام بان یکون عالماً بمواقعها ویتمکن عند

برده باشد بلکه این نزدیکتر است بعقل از جهت اینکه عموم قدرت او بر استنباط جمیع مسایل بسبب کمال
قوت اوست و شکی نیست که قوت کامل دورتر است از احتمال خطا از قوت ناقص پس چگونه این دو مجتهد مساوی
باشند و بر تقدیر تسلیم تساوی ایشان میگوئیم که قیاس مجتهد متجزی بمجتهد مطلق قیاس مع الفارق است زیرا
که مستند در اعتماد ظن مجتهد مطلق دلیل قطعی است که عبارت از اجماع امت بر این اعتماد و حکم ضرورت دین
است باو و نهایت آنچه منصور است از برای اعتماد بر ظن در محل نزاع یعنی مجتهد متجزی دلیلی است ظنی که دلالت
میکند بر مساوات تجزی با اجتهاد مطلق و اعتماد نمودن متجزی بر اثبات مطلب خود بر این دلیل ظنی منتهی بدور
یعنی توقف شیء بر نفس خود زیرا که اثبات تجزی در اجتهاد باین دلیل موقوفست بر اینکه در واقع تجزی در
اجتهاد جایز باشد چرا که استنباط مساوات تجزی با اجتهاد مطلق مسدود او از مجتهد متجزی یعنی مستدل مبنی
است بر ثبوت تجزی این مستدل دست بتجزی زده در اثبات مسئله تجزی و متمسک بظن شده در اثبات عمل بوجوب
ظن و دور این معنی دارد و اگر گویید که مستدل در اثبات این مقدمه رجوع مینماید بفتوای مجتهد مطلق
پس دلیل او موقوف بر ثبوت تجزی نخواهد بود در جواب میگوئیم که این رجوع اگرچه ممکن است لیکن خلاف
مراد مستدل است زیرا که غرض او اینست که متجزی را ملحق گرداند بمجتهد و این حرف موجب اینست که ملحق
بمقلد شود بالذات اگرچه بالعرض ملحق بمجتهد میشود و باین مقدمهٔ مذکوره حکم برجوع متجزی در اثبات
آن مقدمه بفتوای مجتهد مطلق بعید است زیرا که مقتضی ثبوت واسطه ایست میان اخذ و فرا گرفتن
حکم بطریق استنباط و رجوع نمودن و اخذ حکم بتقلید زیرا که استنباط حکم اینمعنی دارد که تقلید مجتهدی
اصلاً ننماید نه در حکم و نه در مقدمات او و تقلید در حکم اینمعنی دارد که حکم را از مجتهد بشنود و آن قسم
مذکور واسطه ایست میان این دو قسم و اگر خواهی بگو مرکب شده تقلید با اجتهاد و اخذ حکم از مجموع شده
تقلید با اجتهاد و اخذ حکم و این طریق معروف نیست اصلاً وللاجتهاد المطلق شرایط تا اصلاً و اجتهاد مطلق

تجزی فی الاجتهاد (رد) (۱۲)

در جواب شیخ بهائی علیه الرحمة در زبده فرموده که توهم دور باطل است زیرا که تجزی در اجتهادی که مختلف فیه است اجتهاد در فروع است و مسئله جواز تجزی در اجتهاد مسئله اصولی است پس توقف شیء بر نفس لازم نمیآید بلکه توقف اثبات تجزی که مختلف فیه است بر تجزی که اجماعی است لازم میآید و این قصوری ندارد منه

عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام
بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها
وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن
مخالفته وان يكون عالماً بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى
غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض
المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما
توهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصل

---

يعني مجتهد در جميع احكام را شرايطيست كه اجتهاد موقوف بر انها است واما مجتهد متجزي شرط نيست علمه
بجميع انچه مذكور خواهد شد بلكه شرطست علم او بامورى كه تعلق بمسئله دارد كه او استنباط مينمايد وشرايط
اجتهاد مطلق مجملا اينستكه بداند مجتهد جميع چيزها يكه موقوف عليها است دلالت بر مسايل شرعيه
فرعيه وشرايط او بتفصيل اينستكه بداند از علم لغت ومعانى الفاظ لغت عربيه انقدريكه موقوف عليه
استنباط احكام است از كتاب مجيد وحديث هرچند كه اين معرفت بعنوان رجوع بكتابهاى معتبره اينعلم
بوده وداخل است درين معرفت معرفت نحو وصرف چه مراد از لغت درين مقام خصوص متن لغت يعنى علمى
كه بسبب او دانسته ميشود معانى لغات عرب نيست بلكه معنى عاميست كه شامل او ونحو وصرف نيز هست وان
عليست كه بسبب او دانسته شود بسبب او خواص لغات عرب خواه باعتبار معنى يا از جهت حروف اصول وكيفيت
بناء كلمات يا از حيثيت اعراب وبنا بوده باشد واين اصطلاح در السنه اهل عربيت معروفست واز جملة
شرايط اجتهاد مطلق اينستكه مجتهد از قران مجيد اياتى كه تعلق باحكام دارد بداند وان قريب بپانصد
ايه است چنانچه ضبط نموده اند نه باينطريق كه بخاطر داشته باشد بلكه بايد كه جاى هر ايه را بداند وبداند
كه كدام ايه در كدام سوره واقع شده تا انكه قادر بر رجوع باو بوده باشد در وقت حاجت واگر رجوع او
باين ايات باين نحو باشد كه بكتابهاى استدلالى كه در بحث هر ايه كه تعلق باو دارد مذكور است رجوع
نمايد ان نيز مجزى است واز احاديث انقدريكه تعلق باحكام دارد بداند باينطريق كه نزد او بوده باشد

از

الاصل وردّ الجزئيّات الى قواعدها والتّرجيح فى موضع التّعارض اذا عرفت هذا فاعلم انّ جمعًا
من الاصحاب وغيرهم عدّوا فى الشّرائط معرفة ما يتوقّف عليه العلم بالشّارع من حدوث العالم
وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزّه عمّا يمتنع باعث للانبياء مصدّق ايّاهم بالمعجزات كلّ
ذلك بالدّليل الاجمالى وان لم يقدر على التّحقيق والتّفصيل على ما هو دأب المتبحّرين فى علم الكلام
وناقشهم فى ذلك بعض المحقّقين بانّ هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدّماته وشرائطه
وهو حسن مع انّ ذلك لا يختصّ بالمجتهد اذ هو شرط الايمان وامّا معرفة فروع الفقه فلا يتوقّف
عليها اصل الاجتهاد ولكنّها قد صارت فى هذا الزّمان طريقًا يحصل بها الدّربة فيه وتعيّن على التوصّل
اليه وما يلهج به جهلًا او تجاهلًا بعض اهل العصر من توقّف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرنا
من الخيالات الّتى تشهد البديهة بفسادها والدّعاوى الّتى تقتضى الضّرورة من الدّين بكذبها اصلُ

---

از كتابهاى مصحّحه تدريكه جامع اين احاديث بوده باشد وبداند جاى هر باب را بحيثيتى كه قادر بر رجوع
بآنها بوده باشد واين نيز شرطست كه بداند احوال رُوات را از عدالت وغير آن هرچند كه بطريق مراجعه
باشد ونيز بايد بداند مسايل اجماعيه را تا آنكه تواند احتراز نمود در وقت استنباط از مخالفت اجماع ونيز
بايد كه دانا باشد بمسايل علم اصول از احكام اوامر ونواهى وعموم وخصوص وغير اينها از مقاصد يكه موقوف
عليه استنباط واين علم اصول اهم علوم است از براى مجتهد چنانچه بعضى از محققين اشاره باين معنى نموده
اند وكافى نيست دانستن مسايل اصوليه بطريق تقليد بلكه لابدست كه اين معرفت او را حاصل شده باشد
از راه استدلال بر هر اصلى از اصول بسبب آنكه در هر اصلى از آنها اختلافى هست وهيچ يك از آنها اجماعى
نيست نه بآن نحو يكه كوتاه نظران توهم نموده اند واكتفا نموده اند برجوع وبايد كه شرايط برهان را بداند
زيرا كه استدلال بدون اين معرفت ممكن نيست مگر كسى را كه بسبب قوت قدسيه مستغنى از تحصيل اين معرفت
بوده باشد وبايد كه او را ملكه مستقيمه وقوتى وراكيه داشته باشد كه قادر باشد بسبب آنها بر اكتساب فروع
از اصول ومندرج ساختن جزئيات را در تحت قواعد كليه وترجيح دادن بعضى از ادله را بر بعضى در وقت
تعارض وهرگاه آنچه شرطست از براى اجتهاد يقينًا دانستى پس بدانكه جمعى از اماميه رضى الله عنهم وغير
ايشان از جمله شرايط اجتهاد شمرده اند معرفت امورى را كه موقوف عليه دانستن شارع يعنى خداست تعالى

كه

اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع
التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ
لمقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما

---

كه انها عبارت اند از حدوث عالم واحتياج آن بصانعى كه متصف باشد بصفاتيكه لايق باو باشد ومنزه بود
باشد از صفاتيكه نسبت باو ممتنعند ومبعوث كرده اند پيغمبران وتصديق كنندهٔ ايشان است بسبب معجزات
وگفته اند كه واجبست معرفت جميع اين اشيا بدليل اجمالى اگرچه بتحقيق وتفصيل اينها را ندانند چنانچه متكلمين
در علم كلام ميدانند ومناقشه نموده اند با ايشان درين اشتراط بعضى از محققين باينكه اين معرفت يعنى
معرفت حدوث عالم واحتياج او بصانعى چنين از لوازم اجتهاد وتوابع اجتهاد است چه بعد از اجتهاد
اين معرفتها حاصل ميشود پس اينها را از شرايط اجتهاد شمردن معقول نيست واين حرف بسيار نيكوست با
اينكه اين معرفت مخصوص مجتهد نيست بلكه شرط ايمانست واما معرفت فروع فقهيه پس موقوف عليه اصل اجتهاد
نيست وچگونه موقوف عليه اجتهاد باشد وحال آنكه مجتهدين انها را بعد از تحقق اجتهاد استنباط نموده اند
ليكن درين زمان راهيست كه بسبب او حاصل ميشود سهولت اجتهاد ومعين براوست وآنچه بعضى از معاصرين
از روى نادانى يا از باب تجاهل گفته اند كه موقوفست اجتهاد مطلق برچيزهائى ديگر غير از اين امور مذكوره
پس آن از چيزها نيست كه بديهه عقل حكم ميكند بفساد او واز جمله دعواهائيست كه صورت دين انها را دروغ
ميدانند اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين تا واما الاحكام الشرعية اتفاق نموده اند
جمهور مسلمانان از اماميه وغير اماميه براينكه مصيب از مجتهدين كه اختلاف نموده باشند در احكام
عقليه كه تكليف تعلق بانها گرفته است يكى است وديگران مخطيند وبسبب اين خطا عاصى وآثمند زيراكه
خداى تعالى درين احكام تكليف بتحصيل علم نموده مكلفين را چنانچه فرموده كه فاعلم انه لا اله الا الله واعلم
انه لا اله الا هو وامثال انها وخطاب اگرچه درين آيات ظاهرا اختصاص بحضرت رسالت پناه صلى الله عليه وآله
دارد ليكن بضرورت دين امت آنحضرت با او درين تكليف شريكند ودلايلى از براى انها اقامت نموده كه مكلفين
را تحصيل آن دلايل ممكنست واگرنه تكليف مالايطاق لازم مى آيد پس مجتهديكه آن دليل را نيابد واز راه
غلط پيش آيد صاحب تقصير خواهد بود وباقى مى ماند تكليف در ذمت او ودليل ديگر نيز اقامت بر اثم مخطى در

واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضاً واحدٌ والمخطى غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعاً
بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معيناً لله تعالى
فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها
واحد لان لله تعالى فيها حكماً معيناً فمن اصابه فهو مصيب وغيره مخطى معذور وهذا القول هو الاقرب الى
الصواب وقد حكى العلامة ره في بعض الآراء الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى
البحث في ذلك بعد الحكم بعدم الاثم كثير طائل فلاجرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها
من الاشكال اولى بمقتضى الحال اصل والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي

---

عقليات وان آيات ورواياتى كه دلالت ميكنند بر ثبوت ويل وعذاب وخلود در جهنم از براى مطلق كافرين
بدون فرق ميان مجتهدين ومعاندين ايشان ومخالفت نموده اند درين حكم جمع قليلى از عامه وقول ايشان در
نهايت ضعف است چنانكه از جاحظ وعنبرى نقل نموده اند كه ايشان قايلند كه مجتهد در عقليات هرچند خطا
نموده باشد گناه كار نيست زيراكه ايشان مكلفند باجتهاد نه بنتيجه تكليف بنقيض اجتهاد خود تكليف ما لا يطاق است
چرا كه آنچه بالذات مقدور مجتهد است اجتهاد ونظر است كه از قبيل افعال مكلفند نه اعتقاد كه از قبيل صفات است
وآنچه بعد از اجتهاد حاصل ميشود ضرورى است واعتقاد بخلاف او ممتنع است وتكليف بچنين اعتقادى كه مخالف
مقتضاى اجتهاد بوده باشد تكليف ما لا يطاق است واين ممتنع است عقلا وسمعا وجواب از دليل ايشان آنكه
عدم مقدوريت نقيض اعتقاد ايشان ممنوع است چه اين امتناع در صورت ترتيب آن مقدمات باطله است
وترتيب مقدماتيكه خداى تعالى بجهت تحصيل اين مطلب تعيين فرموده في ذاته ممكن است وبر تقدير اين ترتيبى آن
خلاف معتقد ضرورى خواهد شد وحاصل آنكه عدم مقدوريت نقيض اعتقاد بالذات نيست تا آنكه از تكليف
باو تكليف محال لازم آيد بلكه امتناع او مشروط باين اعتقاد باطل است وامتناع بالغير منافات با
امكان ذاتى ندارد پس متعلق تكليف ميتواند بود واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع تا اصل
واما احكام شرعيه پس اگر دليل قاطعى بر آنها باشد چون وجوب نماز وروزه وحج وامثال اينها از ضروريات دين
كه محتاج باجتهاد نيستند پس مصيب در آنها نيز يكى است ومخطى در آنها معذور نيست بلكه آثم است واگر آن احكام

والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله مثلاً ليس تقليداً له وكذا رجوع العامي الى المفتي
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن
لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عامياً ام عالماً بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب
وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من
مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي

محتاج بنظر واستدلال واجتهاد باشد پس واجبست بر مجتهد خود را فارغ بال كردانيدن در تحصيل احكام
واكر از وى خطائى واقع شود عاصى نخواهد بود جز با بعضى خلافيكه اعتقادى را بوده باشد بلى بعضى از
عامه قايل شده اند باينكه مخطى در فروع نيز آثم است ليكن اعتمادى برين قول نيست چه اين مذهب بعد از تحقق
اجماع بر قول اول بهم رسيده بلى اختلاف نموده اند عامه در تصويب پس بعضى پس قايل شده اند باينكه هر مجتهدى
مصيب است باين معنى كه خداى تعالى را در هيچ مسئله حكم معينى نيست بلكه حكم در مسايل شرعيه تابع اراى مجتهدين
است پس هرچه مظنون هر مجتهدى شود حكم خداى تعالى در حق آن مجتهد و حق مقلدان مجتهد همان است
و بعضى كفته اند كه مصيب از بين مجتهدين مختلف الاراء يكى است زيرا كه خداى تعالى را در هر مسئله حكم معينى است
پس هر مجتهد يكه فكرش بان حكم منتهى شود مصيب است وغير او مخطى اند ليكن معذورند و كناه كار نيستند اجماعاً
واين قول نزديكتر است بصواب وعلامه رحمه الله در نهايه اين را مذهب اماميه شمرده است واين مشعر است
باينكه خلافى ميانه ايشان نبوده باشد وهرچه خواهد باش بحث درين كه مجتهد مخطى ميباشد يا نه بعد از
حكم باينكه مخطى آثم نيست پر فايده ندارد از اينجهت ترك تقرير دلايل مصوبه واعتراضاتى كه بر ان دلايل
وارد است موافق تر بود بامقتضاى حال لهذا ما متعرض آنها نشديم اصل والتقليد هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامي والمجتهد بمثله ترجمه اصل تقليد در اصل لغت عبارتست از عمل بقول غير بدون دليل و حجت
عمل نمودن عامى و مجتهد بقول مثل خود چه حجتى ايشان را برين عمل نيست و بنابرين تعريف پس رجوع بقول
حضرت رسول الله صلى الله عليه وآله مثلاً تقليد آنحضرت نيست و همچنين رجوع عامى بمفتى تقليد او نيست
زيرا كه عمل بقول غير ما حجت شده چه حجت در صورت اول قايمست بسبب معجزاتى كه از آنحضرت صادر شده و در

و فی المضارّ المحرّمة مع فقد نصّ قاطع فی متنه و دلالته و النّصوص محصورة و ضعف هذا القول ظاهر و قد حکی غیر واحدٍ من الاصحاب اتّفاق العلماء علی الاذن للعوام فی الاستفتاء من غیر تناکر و احتجوا مع ذلک بانّه لو وجب علی العامی النّظر فی ادلّة المسائل الفقهیّة لکان ذلک امّا قبل وقوع الحادثة او عندها و القسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع و لانّه یؤدّی الی استیعاب وقته بالنّظر فی ذلک فیؤدّی الی الضرر بامر المعاش المضطرّ الیه و امّا عند نزول الواقعة فلانّ ذلک متعذّر لاستحالة اتّصاف کلّ عامی عند نزول الحادثة بصفة المجتهدین و بالجملة هذا الحکم لا مجال للتوقّف فیه اصلاً و الحق منع التّقلید فی اصول

---

صورت ثانیه بدلیلی که بعد از ین مذکور خواهد شد و ملخص او اینستکه اگر تقلید مفتی بر عامی جایز نباشد و استدلال بر او واجب باشد حرج لازم می آید و نظام عالم بر هم میخورد و اینکه این رجوع تقلید است نظر باصل استعمال لفظ تقلید است و اگر نه شکی در این نیست که عمل مقلد عامی بقول مفتی را در عرف تقلید است مینامند و این ظاهر است و هرگاه معنی تقلید محقق شد پس میگوییم که اکثر علما قایلند بجواز تقلید کسی را که بدرجه اجتهاد نرسیده باشد خواه عامی محض باشد یا عالم باشد بپاره از علوم و شیخ شهید علیه الرحمه در ذکری نسبت داده بعضی از قدمای اصحاب و بفقهای حلب از ایشان رضی الله عنهم قول بوجوب استدلال را بر عوام و این را نیز نسبت بایشان داده که اکتفا نموده اند در استدلال عوام بمعرفت اتفاق جمعیکه این اتفاق حاصل باشد از مناقشه و مباحثه علما در وقایع و دانستن نصوص ظاهره و اصالت اباحت هر منافع را و اصالت حرمت هر مضار را یعنی جایز است عوام را استدلال در احکام شرعیه بامثال این دلایل ظنیه در صورتیکه نص قاطعی بحسب متن یا بحسب دلالت نبوده باشد در این حکم و حال آنکه نصوص غیر محصور باشد در ینصورت اکتفا باین امور میکنند و در استدلال عوام شرط ندانسته اند علومی را که موقوف علیه اجتهاد است و بتفصیل پیش مذکور شد و ضعف این قول ظاهر است که ظنیکه بسبب تقلید حاصل شود اقوی است از ظنیکه بسبب چنین استدلالی حاصل شود و با وجود امکان تحصیل ظن قوی رجوع بظن ضعیف جایز نیست و حکایت نموده اند جماعتی از اصحاب اتفاق علما را بر مرخص بودن عوام در باب استفتا از مفتی بدون انکار احدی و باین احتجاج نموده اند بر جواز استفتا و عدم وجوب استدلال بر عوام باینکه اگر بر عامی نظر در مسایل فقهیه واجب باشد این وجوب یا پیش از وقوع حادثه است یا نزد حدوث او و هر دو قسم باطلند امّا وجوب

نصوص محصوره باشد [illegible]

اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح
قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم
وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير
العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا
نقول ان كان ذلك حاصلاً لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان
لم يكن معلوماً لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفاً على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم

---

قبل از وقوع حادثه پس او باطل است اجماعا و دیگر آنکه منجر میشود باینکه نظر هر او فله تمام اوقات او را فرا گیرد
پس ضروریا و میرهد در امر معاش که ضروری است او را و اما بطلان شق ثانی یعنی وجوب نظر و استدلال نزد
وقوع واقعه نیز آنکه این متعذر است از جهت آنکه محال است اتصاف هر عامی در وقت نزول حادثه بصفت مجتهدین
و مجملا این حکم یعنی جواز استفتاء عامی محل توقف نیست اصل والحق منع التقلید في اصول العقايد تا اصل
حق اینست که تقلید در اصول اعتقادات جایز نیست و این قول اکثر علماء اسلام است و مخالفت نموده اند درین
قول مگر جمع قلیلی از مخالفین و دلیل ظاهر بر خلاف قول مخالف یعنی بر قول مشهور ثابت است چون مذمت تقلید در
مواضع بسیار از قران مجید و امر بتحصیل علم در آیه کریمه فاعلم انه لا اله الا هو و نظایر او و پس قابلیت ندارد که کسی ملتفت
او شود هرگاه این را دانستی پس بدانکه محقق رحمه الله بعد از آنکه قایل شده بود بعدم جواز تقلید درین اصل و ذکر
نموده بود دلیل خود را برین مطلب فرموده که هرگاه ثابت شد که تقلید در اصول عقاید جایز نیست پس میگوییم که آیا
اگر کسی در اصول تقلید دیگری نماید این خطا از وی موضوع است یعنی او معاقب برین تقلید نیست یا آنکه معاقب
خواهد بود شیخ طایفه محقه شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه قایل شده باول و اکثر امامیه مخالفت نموده اند با او
درین اصل و چنین مقلدی را معاقب میدانند و شیخ رضی الله عنه احتجاج نموده بر مدعای خود بدو دلیل یکی آنکه
فقهاء در شهرها اتفاقا حکم مینمودند در دعاوی بسبب شهادت عوام با اینکه میدانستند که عوام اصول دین خود
را با دله قاطعه نمیدانستند بلکه تقلید علما مینمودند پس اگر تقلید درین اعتقادات موجب عصیان میبود عوام عادل
نبودند و شهادت ایشان بایستی مقبول نباشد کسی نگوید که قبول شهادت عوام بسبب اینست که ایشان میدانند

منهم لكن ذلك محالٌ ولانّ النبيّ صلّى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلّة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلّم الامور الشّرعيّة اللّازمة كالصّلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقّق الى موافقة الشّيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انّه ليس بشيءٍ لانّ تحرير الادلّة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشّبه الواردة فيها ليس بلازم بل اللّازم معرفة الدّليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظرٍ فلذا لم يوقفوا قبول الشّهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النّبيّ صلّى الله عليه وآله يعرض الدّليل على الاعرابي للسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدلّ على البعير واثر الاقدام يدلّ على المسير اقسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلّان على اللّطيف الخبير. اصل

---

او اهل ادله يعني دلايل ظاهره اصول دين خود را ومعرفت او اهل ادله بسيار اسان است وعوام را نيز ميسر است چه هر عامی كه نظر كند بحال عالم او را علم بهم ميرسد بوجود صانعی از برای او وخارج از ين عالم وهمچنين بسبب معجزات متواتره ايشان را علم بنبوت نيز حاصل است پس قبول شهادت ايشان از ين جهت است كه ايشان را اين علم بطريق استدلال حاصل بوده است زيرا كه ما در جواب ميكوييم كه اگر اين علم هر مكلفی را حاصل است باقی نمانند كسيكه موصوف بمواخذه باشد وغرض ما كه سقوط كناه است حاصل است واگر معلوم هر مكلفی نيست لازم می ايد كه حكم در دعاوی بسبب شهادت موقوف باشد بر علم حاكم بحصول اين ادله از برای شاهد واين باطل ومحال است باعتبار اينكه احدی از فقها توقف درين حكم ننموده اند ودليل ثانی انكه حضرت رسول الله صلی الله عليه وآله حكم مينمودند باسلام اعرابی بمجرد تكلم او بشهادتين بدون اينكه برو عرض نمايند وتعليم او كنند دلايل علم كلام را وامر نميفرمودند او را بتعليم ادله توحيد ورسالت بلكه او را امر ميفرمودند باموختن مسايل شرعيه كه بر او واجبست چون احكام نماز وامثال ان ودرين كلام از ين حيثيت كه محقق رحمه الله حكايت نمود اين مذهب را از شيخ رضی الله عنه ونقل دليل او نمود بدون اينكه او را تضعيف نمايد اشعار يست باينكه محقق رحمه الله مايلست بموافقت با شيخ رضی الله عنه در قوليكه از وی حكايت نمود يا اينكه متردد داشت در اين قول با اينكه حرف شيخ اصلی ندارد زيرا كه تحرير دلايل مطالب كلاميه بعبارات مصطلحه ودفع شبهه ها واعتراضات وارده بر مستدل واجب نيست تا انكه كويند كه اينها نسبت بعامی مقدور نيست بلكه واجبست بر مستدل معرفت دليل اجمالی بحيثيتی كه او را اطمينان قلب درين مطلب حاصل ميشود واين مرتبه بادنی نظر وتاملی همكس را ميسر است واز ين جهت فقها توقف ننمودند

جملهٔ ولأنّ النّبيّ صلّى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي تا آخر عطف است بر جملهٔ فعقهاء الاصحاب تا آخر وغرض او دليل ديگر است بر ردّ بهای شيخ رضي الله عنه منه

(٤٢٩)

اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب نوع اختلاف فان العلامة ره قال في يب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين بين كما ترى وكلام المحقق هو

در باب قبول شهادت عوام تا آنکه بپرسد از ایشان که ایشان را معرفت بدلایل توحید ورسالت حاصلست یا نه وحضرت رسول صلی الله علیه وآله دلایل را بر اعرابی که مسلمان میشد عرض نمینمود زیرا که میدانستند که آن عوام واعرابی اعتقاد معرفت با دلیل داشتند چنانکه اعرابی در وقتیکه از کیفیت معرفت او بصانع پرسیدند جواب گفت سرگین دلالت میکند بر شتر وجای پا دلالت میکند بر حرکت پس آیا آسمانی که صاحب بروج دوازده گانه وزمینی که صاحب راههای واسعه است دلالت نمیکند بر خداوند مهربانی که داناست بخفیات امور اصل ویعتبر في المفتي الذي تا اذا عرفت معتبرست در مفتی که مقلد رجوع بقول او میکند با اجتهاد اینکه مؤمن وعادل باشد وشرط است در صحت رجوع مقلد باو علم مقلد بحصول شرایط در آن مجتهد خواه این علم مقلد را حاصل شده باشد بسبب اختلاطیکه موجب اطلاع بر باطن او باشد یا باخبار جمعی کثیر بعدالت او بحیثیتی که بحد تواتر رسیده باشد یا بقراین بسیار که هر یك موجب تقویت دیگری باشد یا بشهادت دو عادلیکه شرایط عدالت را دانسته باشند زیرا که دو عادل حجت شرعی نهایت آنکه اجتماع شرایط قبول شهادت در این موضع یعنی در شهادت بر عدالت مفتی نادر الوجود است زیرا که از جمله شرایط قبول شهادت شاهد اینست که شهادت او مستند بعلم قطعی بوده باشد ونادر است که شاهد را علم قطعی بحصول عدالت وورع واجتهاد از برای مفتی حاصل شود وظاهر میشود

از

هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلّامة بالآية على ما صار اليه مردود امّا اوّلا فلمنع العموم فيها وقد نبّهنا عليه في بذ واما ثانيا فلانّه على تقدير العموم لا بدّ من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل كذا عدم جوازه وح فلا بدّ من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقّق ره حيث قال وللعامى طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانّه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذى يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل القياس بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانّا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك

---

از كلام اصحاب در اين مقام نوعى از اختلاف زيرا كه علامه در تهذيب گفته كه شرط نيست علم مقلّد كه طلب فتوى ميكند بصحت اجتهاد مفتى زيرا كه خداى تعالى فرموده كه فاسئلوا اهل الذكر چه امر فرموده خلايق را بپرسيدن مسايل دين خود را از اهل الذكر ومقيد نساخته اين وجوب سؤال را بمعرفت ايشان صحت اجتهاد مفتى را بلكه واجبست بر مقلد تقليد كسيكه بظن او از اهل اجتهاد وورع است واين ظن او را حاصل نميشود جز بسبب اينكه ببيند او را كه متعرض فتوى ميشود در حضور جماعتى از مسلمانان ونيز اجتماع مينمايند بر استفتا از وى وتعظيم او ومحقق رحمه الله فرموده كه اكتفا نميكند عامى بديدن نشستن در صدر مجلس قضا ونه بديدن او در حالتيكه بخواند خلق را بسوى خود ونه در حالتيكه ادعاى اجتهاد نمايد ونه بتوجه عامه خلايق باو ونه باعتبار اتصاف او بزهد وورع زيرا كه ممكنست كه او باعتقاد خودش مجتهد باشد ودر واقع غلط كرده باشد يا انكه باعتقاد خود نيز مجتهد نباشد وخواهد خلايق را بغلط اندازد بلكه واجبست بر مقلد كه داند اتصاف مفتى را بشرايطيكه معتبر است در فتوى چون معاشرت يعنى گفتگو در مسايل علميه ومصاحبت او وباعلما وشهادت علما از براى او باينكه او مستحق فتوى دادن است واين مرتبه رسيده واختلاف ميان اين دو كلام يعنى كلام علامه ومحقق رحمهما الله ظاهر است چنانكه مى بينى وحرف محقق اقوى است ووجهش در ظهور بمرتبه ايست كه محتاج بيان نيست واستدلال علامه رحمه الله باين كريمه بر مذهب خود يعنى عدم اشتراط علم مقلد بصحت اجتهاد مفتى مردود است از چند جهت امّا اولا زيرا كه عموم اين كريمه ممنوعست

كذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى

ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق فى الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استوائهم فى المعرفة والعدالة

تخير المستفتى فى تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح فى العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده

وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى

عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض

بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده من

الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن ام مثل مذهب العلامة فى

بلكه مراد از اهل ذكر حضرات ائمه معصومين عليهم السلام وعلامه رحمه الله در نهايه نيز تنبيه برين معنى فرموده واما

ثانيا زيرا كه بر فرض عموم ايه وشمول اهل ذكر غير معصومين را ميكوئيم واجبست تخصيص اهل ذكر بكسى كه جامع

شرايط فتوى باشد نظر باين استفتا زيرا كه انتفا استفتا از غير جامع شرايط فتوى واجبست كه جايز نيست و در

اين مورد نيز واجبست كه مقلد عالم بوده باشد بحصول شرايط در او يا انكه دو عادل شهادت دهند بحصول شرايط

در او واز كلام سيد مرتضى رضى الله عنه ظاهر ميشود موافقت او با انچه محقق رحمه الله ذكر نموده انجا كه فرموده

كه عامى را راهى هست بسوى شناختن صفت مفتى كه اين عامى را استفتا از وى واجبست زيرا كه علم او را حاصل

ميشود بسبب مخالطت ومصاحبت واخبار متواتره بحال علماى بلد كه اين عامى انجا ساكنست ومرتبه علماى ان

بلد در علم وامانت وديانت ايشان نيز ظاهر ميشود وبعد از ان سيد رضى الله عنه فرموده كه نميتواند كسيكه

فتوى را تجويز نميكند وبر عوام نيز استدلال را واجب ميداند اعتراض نمود برين حرف باين روش كه بگويد كه

چگونه عامى علم بهم ميرساند باينكه اين مفتى عالمست وحال انكه اين عامى هيچ مسئله از مسايل علوم او را نميداند

زيرا كه ما در جواب ميگوئيم كه ما علم داريم بيكبيكه داناترين خلايق است بصنعت وتجارت و زرگرى وامثال اينها

در اين شهر وحال انكه ما نداشته باشيم هيچ حكمى از احكام تجارت وزرگرى را وهمچنين ميدانيم كه در فلان شهر فلان

داناترين مردم است بعلم نحو ولغت وانواع علوم ادبيه اگر چه ما از اين علوم اصلا وقوفى نداشته باشيم اذا عرفت

هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى ظاهر يعنى اصل هرگاه دانستيكه استفتا از كجا جايز است واز كه جايز نيست

پس بدانكه حكم تقليد هرگاه مفتى كه صلاحيت فتوى داشته منحصر در يكى باشد ظاهر است وهمچنين در صورتيكه

فی ذهب الی الجواز بناء المجتهد فی الفتوی بالحکم علی الاجتهاد السابق ومنع من ذلک المحقق ره فعدّ فی
شرائط تسویغ الفتوی ان یکون المفتی بحیث اذا سئل عن لمیّة الحکم فی کلّ واقعة یفتی بها اتی به وبجمیع اصوله
التی یبتنی علیها وقال فی موضع آخر اذا افتی المجتهد عن نظر فی واقعة ثمّ وقعت بعینها فی وقت آخر فان کان
ذاکراً لدلیلها جاز له الفتوی وان نسیه افتقر الی استیناف نظر فان ادّی نظره الی الاوّل فلا کلام وان
خالفه وجب الفتوی بالاخیر ولا ریب انّ ما ذکره المحقق اولی غیر انّ ما ذهب الیه العلامة متوجه لانّ الواجب
علی المجتهد تحصیل الحکم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستیناف علیه بعد ذلک یحتاج الی الدلیل ولیس بظاهر اصل

---

متعدد باشند لیکن همه یک نحو فتوی دهند واما در صورتیکه متعدد باشند و در فتوی نیز مختلف باشند پس اگر
مقلد داند که ایشان در معرفت مسایل وعدالت مساویند مخیّر واحد بود درینصورت در تقلید هر یک از
ایشان که خواهد واگر نزد او بعضی از ایشان در مرتبه علم وعدالت بیشتر باشند تقلید او واجبست واین مذهب
اصحاب ماست که حرف ایشان بما رسیده ودلیل ایشان براین قول اینست که اعتماد بر حرف داناتر نزدیکتر است بحصول
ظن بیشتر است واز بعضی از عامه حکایت نموده اند قول بتخییر مقلد را در عمل بفتوای هر یک درین شق اینمذهب مفصل که
اصحاب داده اند معتمد علیه است واگر بعضی راجح باشند در مرتبه علم وبعضی در مرتبه ورع محقق رحمه الله فرموده
که داناتر مقدم است زیراکه فتوی از علم مستفاد است نه از ورع پس باید که زیادتی علم موجب ترجیح او باشد ثانیاً
چون بعضی از اصولیین قایل شده اند به ترجیح اورع باعتبار آنکه ظن صدق اورع اقوی است مصنف سره اشاره
بجواب آن نموده وفرموده که قدری از ورع که مانع او باشد از فتوی دادن بدون علم هست پس اعتبار ندارد رجحان
ورع دیگری وقول محقق رحمه الله نیکو است اصل ذهب العلامة فی التهذیب تا اصل علامه ره در تهذیب قایل
شده باینکه جایز است که مجتهد فتوای خود را بنا گذارد بر اجتهاد سابق واز جهت فتوی لازم نیست
اعاده اجتهاد درین حکم ومحقق ره این مذهب را انکار نموده واز جمله شرایط جواز فتوی شمرده بودن مفتی را
بحیثیتی که هرگاه بپرسند علت حکم را در هر واقعه که فتوی میدهد تواند که علت الحکم وجمیع اصولیرا که
موقوف علیه الحکم اند ذکر نماید وباز در جای دیگر فرموده که هرگاه مجتهد از روی نظر وتامل در واقعه فتوی دهد
بعد از آن بعینه این واقعه در وقتی دیگر واقع شود پس اگر بخاطر دارد دلیل آن واقعه را فتوی دادن جایز است
اگر دلیل او را فراموش نموده باشد احتیاج دارد بفکر تازه پس اگر فکر او منتهی شود باجتهاد اول پس حرفی نیست:

اصل لا نعرف خلافاً في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيّاً و احتجوا
لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السّماع
منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه
والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا رديّة جدّاً لا يستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج
له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقاً وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد
وكلا الوجهين لا يصلح دليلاً في موضع النزاع لان مورد حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء
والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة
اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتاً فالرجوع الى فتواه
فيها دور ظاهر وان كان حيّاً فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحاً

---

در جواز افتاء او اگر مخالف اجتهاد اول باشد واجب است فتوی دادن باجتهاد اخیر و شکی نیست که آنچه محقق رحمه
الله ذکر نموده اولی و احوط است لیکن آنچه علامه قائل شده صاحب صورت نیست زیرا که بر مجتهد واجب است تحصیل
حکم بسبب اجتهاد و مفروض اینست که اجتهاد حاصل شده پس وجوب اجتهاد دیگر بعد از این اجتهاد بر او محتاج به
دلیلی است و دلیلی بر این نداریم اصل لا نعرف خلافاً في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل تا خاتمه یعنی نمیدانیم خلافی
در اینکه شرط نیست از برای عمل بقول مفتی شنیدن فتوی را از او بالمشافهه بلکه جایز است عمل بقول او
بطریق روایت نیز مادامیکه او زنده است و احتجاج نموده اند بر این مطلب باینکه اجماعی است که جایز است
رجوع حایض در معرفت احکام حیض بشوهر عامی هرگاه او روایت کند از مفتی و دیگر آنکه اگر سماع از مفتی
واجب باشد حرج لازم می آید و این ظاهر است و آیا جایز است عمل بروایت از مجتهد میت ظاهر اصحاب اتفاق
بر عدم جواز اوست و بعضی از مخالفین تجویز نموده اند این را و دلیلی که بما رسیده است از اصحاب از برای
عدم جواز عمل بقول میت بسیار ضعیف است بحیثیتی که قابلیت ذکر ندارد و آن اینست که ممکن است میت بعد
از آن قول مذهبش تغییر یافته باشد و پوشیده نیست که اگر این حرف صورتی داشته باشد در نقل از مجتهد حی
نیز جاریست و حال آنکه اتفاقاً این جایز است و ممکن است احتجاج از برای این مطلب باینکه تقلید جایز نیست

بعض الاصحاب خاتمة في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اى الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي
تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتسا قطهما
قطهما والرجوع الى البرائة الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير
اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة

مگر بسبب اجماعی که پیش نقل شد، و آن اجماع بر جواز رجوع عامی است بشوهر یکه از مفتی شنیده باشد و بسبب
لزوم حرج بسیار و مشقت بیشمار بسبب تکلیف جمیع خلایق باجتهاد و این دو دلیل هیچیک صلاحیت دلالت
در محل نزاع یعنی تقلید مجتهد میت ندارد زیرا که صورت حکایت اجماع صریحست در اختصاص بتقلید مجتهد
زنده و حرج و عسر مندفع میشوند بسبب تجویز تقلید فی الجمله گو نسبت بمجتهد زنده باشد و دیگر آنکه قول
بجواز تقلید میت بنا بر قواعد ما بر فایده ندارد زیرا که این مسئله اجتهادیست و بر عامی واجبست رجوع در این
مسئله بفتوای مجتهد چه بر اصول ما اجتهاد بر عامی نیست و درینصورت قایل بجواز عمل بقول میت اگر مرده است
پس رجوع عامی بفتوای او درین مسئله دور یعنی توقف شی بر نفس است چه اثبات جواز عمل بقول میت موقوف
شد بر ثبوت جواز عمل بقول میت زیرا که تا قول آن مرده حجت نباشد عامی را از قول او علم بجواز عمل بقول
میت حاصل نمیشود و اگر قایل بجواز عمل بقول میت زنده است پس عامی را رجوع باو اگرچه علم حاصل میشود
بجواز عمل بقول میت لیکن متابعت آن قایل درین مسئله و عمل بفتاوی مردگان در غیر این مسئله از عقل دور
است و مخالفست با آنچه ظاهر میشود از کلام اصحاب که آن اتفاق ایشان است بر عدم جواز رجوع بفتوای
مرده با وجود مجتهد زنده بلکه بعضی از اصحاب صریحا نقل اجماع نموده اند خاتمه فی التعادل والترجیح ظاهر
آنست که این خاتمه خاتمه مطلب تاسع باشد نه خاتمه مقدمه و مراد از تعادل تساوی دو دلیلی است که معارض یکدیگر
بوده باشند در جهات ترجیح عین بتحقیق که احدهما را بهیچ وجه رجحان بر دیگری نبوده باشد و ترجیح عبارتست
از زیاده یکی از آن دو دلیلی معارض بر دیگری از جهات تعارض الامارتین ای الدلیلین الظنیین عند المجتهد تا منها
تعادل دو امارت یعنی دو دلیلی ظنی نزد مجتهد مقتضی تخییر مجتهد است در عمل بهر کدام که خواهد و در این مذهب
مخالفی از اصحاب نیافتیم و اکثر مخالفین نیز باین قایلند و بعضی از ایشان حکم کرده اند بسقوط هر دو امارت تا آن

كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عدداً من رواة الآخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ
العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظناً فاذا انضم الى غيره تقوى حتى ينتهي الى التواتر
المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة
والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجاً بان الطائفة قدمت
ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان يحتج
لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد عن احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فما نت [illegible]

---

مرجح اعتبار در رجوع مجتهد بمقتضای یکی از آن اصلیه و تعادل حاصل نمیشود مگر بعد از یأس از ترجیح من جمیع الوجوه زیرا که
واجبست رجوع اولاً بترجیح احدهما بر دیگری در تعارض امارتین مگر در وقتیکه جمع میان این دو امارت ممکن نباشد و چون
تعارض ادله ظنیه منحصر است نزد ما در اخبار لهذا وجوه و طرق ترجیحات همه راجع باخبار میشوند و وجوه ترجیحات
بسیارند بدانکه فایده تقیید مصنف رحمه دلیلین را بظنیین اینستکه تعارض میان دو دلیل قطعی محال است چنانچه در
میان دو خبر متواتر گذشت که تعارض ممکن نیست و تعارض میان قطعی و ظنی موجب عمل بقطعی استچه ضروری
استکه حصول یقین مستلزم کذب ظنی استکه منافی او بوده باشد پس ترجیح بیکی از وجوهی که مذکور خواهد شد منحصر
نیست مگر در دو دلیل ظنی و فایده تقیید بعندنا در آن قول مصنف که ولما کان تعارض الادلة الظنیة منحصراً عندنا في الاخبار
اینستکه نزد عامه دلیل ظنی دیگر میباشد که آن قیاس است پس اگر تعارض واقع شود میان قیاس و غیر او محتاج بترجیحی
خواهد بود پس از ترجیح او نیز راهی پیدا باید کرد و نزد ما اگرچه قیاس منصوص العلة میباشد و تعارض میان او و غیره
او قیاس منصوص العلة دیگر یا چیزی ممکن است لیکن این تعارض فی الحقیقة بتعارض اخبار عاید است زیرا که قیاس
منصوص العلة را لا محالة نصی و خبری هست پس هرگاه تعارض کنند دو قیاس چنین و اصل یکی قطعی باشد و اصل دیگری
ظنی اول راجح است و اگر اصل هر دو ظنی باشد احتیاج می افتد بان وجوه ترجیحاتیکه در خبر مذکور میشود منها الترجیح
بالسند و یحصل بامور الاول کثرة الرواة الخ و منها الترجیح باعتبار الروایة از جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح انها بسبب
سند است و این از چند چیز بهم میرسد اول بسیاری راویان یا بنظر بعضی که روات یکی بیشتر باشد از روات دیگری یعنی
یکی بیک سند منقول باشد مثلاً و دیگری بدو سند یا زیاده پس خبریکه رواة او بیشتر اند راجح است بر آنکه رواتش کمترند
بسبب آنکه ظن صدق او قوی تراست زیرا که صدور خطا از اکثر دورتر است از اقل دیگر آنکه هر یک از این رواتش مفید

الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيترجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه
اقل قال العلامة فيه علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط
والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون
اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات واما اذا تعددوا او كانت صفات الاكثر
اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات
مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء
فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يترجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهو في غاية الظهور ومنها

---

ظني اند پس هرچند ضم شوند با دیگری قوی می شوند تا انکه برسند بحد تواتری که مفید یقین است دویم از راههای
ترجیح سند رجحان راوی یکی ازین اخبار متعارضه است بر راوی دیگری در صفتی که با او ظن غالب بصدق خبر
حاصل میشود چون ثقه و زیرکی و پرهیزکاری و علم و ضبط یعنی حفظ محقق رحمه الله فرموده که شیخ قدس سره ترجیح
داده اخبار متعارضه را بسبب ضابط بودن رواة و اضبط بودن و عالم بودن و اعلم بودن ایشان باین معنی که اگر
رواة یکی ضابط باشند و رواة دیگری ضابط نباشند اول راجح است و اگر رواة هر دو خبر ضابط باشند لیکن
رواة یکی اضبط باشند او راجح است و درین قیاس عالم و اعلم و احتجاج نموده شیخ رحمه الله باینکه طایفه محقه مقدم داشته
اند و ترجیح داده اند اخباری را که راوی انها محمد بن مسلم و برید بن معویة و فضیل بن یسار باشند و نظایر ایشان
از علما و فضلا باینکه در کمال ضبط و حفظ بوده اند بر اخبار یکه رواة انها مثل حال ایشان را نداشته اند و محقق
گفته که ممکن است احتجاج برین مطلب باینکه روایت عالم و اعلم دورتر است از احتمال خطا و مناسب تر است بانقل
حدیث بهمان نحو یکه از معصوم مسموع شده بی تفاوت در معنی پس اولی خواهد بود سیوم از راههای اصول ترجیح
سند کمی وسایط است و قلت وسایط را علو اسناد میگویند پس خبر عالی الاسناد راجح است زیرا که احتمال غلط
و غیر غلط از راههای خلل در او کمتر است و علامه رحمه الله در نهایه فرموده که عالی الاسناد اگرچه راجح است ازین جهة
که هرچند رواة کمتر ند احتمال کذب و غلط نیز کمتر ند لیکن مرجوح است باعتبار انکه چنین خبری نادر است دیگر
انکه چنین خبری نادر است و دیگر انکه احتمال خطا و غلط در عدد اقل در وقتی کمتر است که اشخاص رواة هر دو خبر
متحد باشند یا اگر متعدد ند مساوی باشند در صفات اما اگر متعدد باشند و صفات اکثر بیشتر باشد پس احتمال خطا در

ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ المعصوم على المروى بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه
قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوى المعنى معروفاً بالضبط والمعرفة
فلا ترجيح بينهما وان لم يوثق منه بذلك ينبغى ان يوخذ المروى لفظاً ثم قال المحقق هذا حق لانه ابعد
من الزلل والعجب منه كيف رضى من الشيخ بالتفصيل الذى حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضى التقديم مطلقا لا مع عدم
الضبط والمعرفة فى راوى المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها

---

اقل كه نخواهد بود واين حرف صورتى ندارد زيراكه تاثير ندرو علو اسناد در مرجوحيت معقول نيست وشرط
دانستن اتحاد رواترا يا مساوات ايشانرا در صفات لغو است زيراكه مفروض درباب ترجيح اينستكه اخبار
يكى از دو دليل معارض است بسبب جهتى از جهات ترجيح باين جهت متصور نيست مكر در صورتيكه در غير اينجهت
از جهات ترجيح مساوى باشند زيراكه اكر يافت شود يا ديكرى از جهات ترجيح كه مساوى اين جهتى باشدكه در ين
خبر است يا راجح براو باشد معقول نيست اسناد ترجيح اين خبر باينجهت بلكه بايد معادل واقع شود ميان اين دو خبر
يا انكه ان خبر ديكر راجح باشد پس ترجيح بسبب علو اسناد بالبديهة وقتى خواهد بودكه روات اين دو خبر يكى باشند يا

انكه مساوى باشند در صفات پس اشتراط او بيفايده خواهد بود ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ المعصوم

تا ومنها الترجيح بالنظر الى المتن واز جمله وجوه ترجيح اخبار ترجيح باعتبار روايتست پس راجحست خبريكه روايت
شده باشد بالفاظى كه از معصوم نقل شده بود بر خبريكه روايت شده باشد معنى كلام معصوم نه لفظ او ومحقق
از شيخ رضى الله عنهما حكايت نموده كه او كفته كه هركاه احد راويين لفظ معصوم را روايت كند وديكرى معنى او
معارض باشند اين دو روايت با يكديكر پس اكر راوى معنى معروفست بضبط ومعرفت معانى وخواص تراكيب لغات
عرب پس ترجيح نخواهد بود واكر بر اين راوى اعتمادى باين طريق نبوده باشد سزاوار اينستكه عمل كنند بان
روايتى كه لفظا منقولست بعد از ان محقق فرموده كه اين حرف حق است زيراكه منقول لفظى دورتر است از خطا
وعجب است از محقق رحمه الله كه چكونه راضى شده از شيخ باين تفصيلى كه از او حكايت نموده با اينكه صحت روايت
بحسب معنى مشروطست بضبط ومعرفت وتفصيل شيخ ره مشعر است بجواز نقل خبر بحسب معنى بدون اينها وديكر
انكه تعليل محقق ره ترجيح روايت لفظرا باينكه دورتر است از خطا مقتضى تقديم اوست مطلقا خواه ضبط ومعرفت در

ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحاً ولفظ الاخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال فيرجّح الفصيح ووجهه ظاهر
واما الافصح فلا يرجّح على الفصيح خلافاً للعلامة في يب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح
وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجّح
متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله ع قصّروا فان
لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقياً وفي الاخر مجازياً
وليس بغالب فيرجّح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازياً لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر و

---

راوی معنی باشد وخواه نه ومقتضی تقدیم لفظ نیست بشرط ضبط ومعرفت در راوی معنی چنانچه شیخ قدس سره
شرط دانسته ومنها الترجیح بالنظر الی المتن واز جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح خبر است باعتبار متن واین از چند
جهت بهم میرسد یکی آنکه لفظ یکی از دو خبر فصیح وبلیغ باشد ولفظ دیگری رکیک واز استعمال در کلام فصحا
دور باشد پس فصیح راجح است ووجهش ظاهر است زیرا که فصیح اشبه است بکلام معصوم واما افصح پس او را رجحان
بر فصیح ندارد زیرا که متکلم فصیح واجب نیست که کلامش افصح باشد پس چنانچه افصح بکلام معصوم شبیه است
همچنین فصیح نیز شبیه است پس افصحیت موجب ترجیح نیست وعلامه رحمه الله در تهذیب مخالفت نموده وقائل شده
برجحان افصح باعتبار آنکه حضرت رسول صلی الله علیه وآله وائمه معصومین صلوات الله علیهم در فصاحت بنهایت
مراتب کمال رسیده بودند ودیگری با ایشان در آن مرتبه شریک نبود پس ظن غالب حاصل میشود باینکه افصح از ایشان
صادر شده باشد بخلاف فصیح ووجه ثانی از وجوه رجحان متن اینست که دلالت در یکی از دو خبر متأکد باشد
باین طریق که جهات دلالت او متعدد باشد یا آنکه دلالتش اقوی باشد ومثل تأکید دلالت در خبر دیگر یافت نشود
واز امثله این قسم آنچه هست که در بعضی از اخبار تقصیر از برای مسافری که بسفر رود بعد از دخول وقت وارد شده
که قصّروا فان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلی الله علیه وآله که دلالت این خبر بر وجوب قصر در چنین سفری
مؤکد است از چند جهت یکی آنکه جهات دلالت متعدد است چه قصّروا دلالت دارد بر همین معنی وجمله شرطیه وان لم تفعل
فقد خالفت رسول ص نیز دال است برین وتقویت نیز یافته بقسمی که واقع شده در میان اجزای جزا پس اگر خبری
معارض این خبر باشد که در او این تأکیدات نباشد مرجوح خواهد بود نظر باین سیوم از وجوه رجحان متن اینست که مدلول
لفظ در یکی از این دو خبر مدلول حقیقی باشد ودر دیگری مدلول مجازی از مجازات غالبه نبوده باشد پس آن خبری که

اقوى واظهر منه فى الآخر يجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسّط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجّح غير المحتاج وقد ذكر بعض النّاس هيهنا وجوهاً اخر كثيرة والمقبول منها داخل فى عموم ما ذكرناه وان كان فى كلام الكلّ مفرداً بالذكر كترجيح العامّ الّذى لم يخصّص والمطلق الّذى لم يقيّد على المخصّص والمقيّد وكترجيح ما فيه تعرّض للعلّة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللّفظ فيه اقلّ احتمالاً على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه انّ الاوّل يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز و الثّانى الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لانّ التّعليل يقيّد تقوية الحكم وكذا الثّالث ومنها

---

مشتمل بر حقیقت است راجح است یا آنکه مدلول در هر دو مجازی باشد لیکن مصحح تجوز یعنی علاقه میان معنی مجازی و معنی حقیقی در یکی اشهر یا اقوی یا اظهر باشد چهارم از وجوه رجحان متن اینستکه دلالت یکی از این دو خبر بر معنی مقصود محتاج بتوسط چیزی نبوده باشد و دلالت دیگری محتاج با و باشد پس غیر محتاج راجح است و بعضی از اصولیون درین مقام وجوه دیگر از برای ترجیح ذکر نموده اند که مقبول از آن وجوه داخل است در عموم آنچه ما ذکر نمودیم اگر چه در کلام جمیع ارباب اصول جدا مذکور شده اند چون ترجیح عامی که مخصص نیافته باشد و بر عموم خود باقی باشد بر عامی که مخصص شده باشد و چون ترجیح مطلق که تقیید نیافته باشد بر مقید و ترجیح چیزیکه علت حکم در وی مذکور باشد بر آن چیزیکه اکتفا شده باشد در او بحکم و ترجیح چیزیکه احتمال معانی متعدده در الفاظ او کمتر باشد بر آنکه این احتمال در او بیشتر باشد چون مشترک میان دو معنی بر مشترک میان سه معنی و وجه دخول این وجوه در آنچه ما ذکر نمودیم اینستکه اول یعنی ترجیح عام و مطلق بر مخصص و مقید راجع میشود بترجیح حقیقت بر مجاز است و ثانی یعنی ترجیح خبر منصوص العلة بر غیر منصوص العلة راجع میشود بترجیح اقوی از جهت دلالت بر اضعف زیرا که تعلیل موجب تقویت حکم است و همچنین ثالث یعنی ترجیح خبریکه احتمال معانی در الفاظش کمتر باشد بر آنکه بیشتر باشد راجع میشود بترجیح اقوی بر اضعف چه دلالت لفظی که احتمال در او کمتر باشد

---

بر مقصود اقوی است از دلالت لفظی که احتمال در او بیشتر باشد ومنها التّرجيح بالامور الخارجية وهى اربعة الاوّل اعتضاد احدهما بدليل آخر الى آخر كتاب واز جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح بسبب چیزهائیست که خارجند از خبر و این چهار قسم است اول آنکه یکی از آن دو خبر معارض تقویت یافته باشد بسبب دلیل دیگر و بسبب این تقویت ترجیح

می‌یابد

۲ زیرا که اراده عموم از لفظ عام و اطلاق از مطلق حقیقت و اراده خصوص و تقیید از آن مجاز است ع

منها الترجيح بالامور الخارجة وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل
الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت
اولى اذا جوّزنا كون الامام ع في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما
للاصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو
اختيار الشيخ حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل يسمّون عنه بالناقل يستفاد منه ما لم يعلم الا منه
والموافق يسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل
النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل
وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة

---

می باید برانکه مؤیدی نداشته باشد دوم عمل اکثر متقدمین بیکی از آن دو خبر که آن نیز موجب ترجیح اوست محقق
فرموده که هرگاه اکثر طایفه حقه عمل نموده باشند بر یکی از این دو روایت اولی خواهد بود هرگاه تجویز کنیم که امام در
جمله ایشان داخل باشد زیرا که کثرت درینصورت دلیل رجحان است و عمل براجح واجبست سوم اینکه یکی از آن
دو خبر مخالف اصل بوده باشد و دیگری موافق اصل باشد پس مخالف راجح است نزد علامه ره و اکثر عامه و بعضی از
ایشان قایل شده اند بترجیح موافق اصل و این مختار شیخ طوسی است ره دلیل قول اول دو چیز است یکی آنکه مخالف
اصل را ناقل مینامند از او مستفاد میشود حکمی که دانسته نمیشود مگر از آن ناقل حکمی که پیش از ناقل معلوم بود حکم
اصل بود که او مخالف است با حکم این ناقل و پیش از ورود این ناقل حکمش معلوم نبود و آنچیزیکه موافق اصلست
او را مقرر نیز میگویند حکم او معلوم بود بدلیل عقل که اصل است پیش از ورود و پس اعتبار نمودن خبر اول یعنی ناقل
بهتر است از اعتبار مقرر زیرا که اعتبار مقرر موجب تاکید حکم عقل است بحکم شرع و اعتبار ناقل موجب تاسیس است چه حکم
او را عقل مستفاد نبود و تاسیس بهتر است از تاکید و وجه دویم اینکه عمل بناقل مقتضی قلّت وقوع نسخ است زیرا که ناقل رفع
حکم عقل میکند و بس بخلاف مقرر که اعتبار او موجب چند نسخ است زیرا که مقرر مزیل حکم ناقل مزیل حکم عقلست
پس دو نسخ لازم می آید و پوشیده نیست بطلان هر دو وجه اما وجه اول زیرا که ترجیح تاسیس بر تاکید در وقتی بهتر است که
تاکید مؤکد حکم شرعی باشد با آنکه عقل مستقل باشد چنانکه بعضی از قایلین بحسن و قبح عقلی قایل شده اند از عامه و اگر
هیچ یک نباشد درینصورت تاکید راجح خواهد بود باعتبار تقویت شرع با عقل و در وجه ثانی بر تقدیر اعتبار مقرر زیاده

فایدة التأسیس اقوی من فایدة التأکید وحمل کلام الشارع علی الاکثر فایدة اولی والحکم بترجیح الناقل یستلزم الحکم بتقدیم المقرر علیه وذلک یقتضی کونه وارداً حیث لا حاجة الیه لان مضمونه معلوم انذاک بالعقل فلا یفید سوی التأکید وقد علم مرجوحیته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجیحه یقتضی تقدم الناقل علیه فیکون کل منهما وارداً فی موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد فوت ما رفعه الناقل فیکون هذا اولی وکلتا الحجتین لا تنهض باثبات المدعی قال المحقق ره بعد نقله للقولین وحاصل الحجتین ونعم ما قال الحق انه اما ان یکون الخبران عن النبی صلی الله علیه وآله او عن الائمة ع فان کانا عن النبی ص وعلم التاریخ کان المتاخر اولی سواء کان مطابقاً للاصل او لم یکن ومع جهل التاریخ یجب التوقف لانه کما یحتمل ان یکون احدهما ناسخاً یحتمل ان یکون منسوخاً وان کان عن الائمة ع وجب التخییر سواء علم تاریخهما او جهل لان فایدة التاریخ

---

از بابت نسخ لازم نمی اید یعنی همین مقرر ناسخ حکم ناقل است و ناقل ناسخ نیست زیرا که رفع حکم عقلی را نسخ نمی نامند چنانچه در مبحث نسخ دانسته شد دلیل قول دوم یعنی ترجیح مقرر یعنی موافق اصل بر مخالف او اینکه حمل حدیث بر معنی که مستفاد نشود مگر از شرع اولی است از حمل او بر معنی که عقل مستقل باشد در معرفت او و زیرا که فایده تاسیس بیشتر است از فایده تاکید وحمل کلام شارع بر معنی که فایده اش بیشتر باشد بهتر است و ترجیح ناقل بر مقرر مستلزم اینست که بگوئیم مقرر پیش از ورود ناقل وارد بوده و این ناقل ناسخ اوست و تقدم در ورود مقرر مقتضی اینست که وارد شده باشد در وقتیکه محتاج الیه نبوده باشد زیرا که مضمون ان مقرر چون موافق اصل است معلوم است بحکم عقل در حال ورود او پس ورود مقرر از باب تاکید خواهد بود و این دانسته شد که تاکید مرجوح است نسبت بتاسیس بخلاف اینکه هرگاه مقرر را ترجیح دهیم بر ناقل که در اینصورت هر یک از مقرر و ناقل در وقت حاجت وارد شده خواهند بود اما ناقل پس ورود او در وقت حاجت ظاهر است چه او خلاف اصل است و حکم او خلاف مقتضای عقل است و اما اینکه مقرر در وقت حاجت وارد شده زیرا که حکم او اگرچه موافق مقتضای عقل است لیکن چون بعد از ناقل وارد شده پس وجه تاسیس معنی است که مقتضای عقل است و ناقل او را نسخ نموده بوده پس ترجیح مقرر اولی است از ترجیح ناقل پوشیده نیست که مستدل این دو دلیل اعتراف نموده برجحان ناقل بر مقرر و این بعینه مدعای فرقه اولی است و لزوم رجحان مقرر بر ناقل بنحویکه بیان اخیر دلیل ذکر نمود در وقتی متصور است که جمع میان این دو حدیث واجب باشد و طرح هیچ یک جایز نباشد و در صورت تعارض این لازم نیست چرا که ممکنست که احدهما ناسخ دیگری باشد بلکه این ممکن نیست در صورتیکه تاریخ هر حدیث معلوم

التاريخ مفقودة هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما موافقاً
لأهل الخلاف والآخر مخالفاً فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن
الشيخ ره انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال
المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه الصلوة والسلم وهو اثبات
لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد ره
وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى

---

باشد و هیچ یک از این دو دلیل افادهٔ مدعای ایشان نمیکند باعتبار دو وجه اعتراضاتیکه دانسته شد و محقق رحمه
الله بعد از نقل این دو قول و حاصل این دو دلیل گفته و چه خوب گفته که حق اینست که این دو خبر متعارض که یکی
موافق اصل و دیگری مخالف او است یا اینکه هر دو از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله منقول اند یا هر دو
از حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم منقول اند پس اگر هر دو از حضرت رسول صلعم منقول باشند و تاریخ
هر دو خبر معلوم باشد متأخر اولی است بترجیح خواه مطابق اصل باشد و خواه نه در این صورت ناسخ خواهد بود
و با جهالت تاریخ واجبست توقف در ترجیح زیرا که چنانچه احتمال میرود که احدهما ناسخ باشد و دیگری منسوخ
احتمال عکس نیز بنحو جاریست پس حکم بترجیح یکی را ناسخ دانستن او محل اشکال است و اگر این دو خبر از حضرات ائمه
معصومین صلوات الله علیهم منقول باشد واجبست قول بتخییر میان این دو حدیث خواه تاریخ ایشان معلوم
باشد یا نه زیرا که فایده ترجیح در اینجا مفقود است چه فایده ترجیح تعیین ناسخ است و نسخ بعد از حضرت رسالت
پناهی صلی الله علیه و آله نمی باشد چنانچه در بحث نسخ معلوم شد چهارم از مرجحات خارجیه اینکه مضمون یکی
از این دو حدیث مخالف قول مخالفین باشد و مضمون دیگری موافق قول ایشان باشد پس مخالف راجح است
باعتبار اینکه در موافق احتمال تقیه میرود و محقق رحمه الله از شیخ حکایت نموده که او گفته که هرگاه مساوی باشند این
دو روایت در عدالت روات و عدد ایشان عمل واجبست بآنکه از قول عامه دورتر است بعد از آن محقق رحمه الله
فرموده که ظاهر اینست که شیخ قدس سره درین مدعا مستند شده بروایتیکه مرویست از حضرت امام جعفر صادق صلوات
الله علیه و آن مقبوله عمر بن حنظله است و این اثبات مسئله علمی است چه این مسئله اصولی است نه فرعی بخبر واحد و
این جایز نیست با اینکه طعن نموده اند درین خبر چند نفر از فضلای شیعه رضی الله عنهم چون شیخ مفید رضی الله عنه

الی ما یحتمل قلنا لا نسلّم انّه لا یحتمل الّا الفتوی لانّه کما جاز الفتوی لمصلحة یراها الامام کذلک یجوز الفتوی بما یحتمل التّاویل مراعاة لمصلحة یراها و یعلمها الامام ع و ان کنّا لا نعلمها فان قال ذلک یسدّ باب العمل بالحدیث قلنا انّما نصیر الی ذلک علی تقدیر التّعارض و حصول مانع یمنع من العمل لا مطلقا فلم یلزم سدّ باب العمل هذا کلامه و هو ضعیف امّا اوّلا فلانّ ردّ الاستدلال بالخبر بانّه اثبات لمسئلة علمیّة بخبر الواحد لیس بجیّد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد و نحن نطالبه بدلیل منعه نعم هذا الخبر الّذی اشار الیه لم یثبت صحّته فلا ینهض حجّة و امّا ثانیاً فلانّ الافتاء بما یحتمل التّاویل و ان کان محتملاً الّا انّ احتمال التّقیّة علی ما هو المعلوم من احوال الائمّة علیهم السّلام اقرب و اظهر و ذلک کافٍ فی التّرجیح فکلام الشّیخ عندی هو الحقّ الحمد للّه الحقّ المبین و صلّی اللّه علی نبیّه الحبل المتین و علی آله الطّیّبین المعصومین المطهّرین المکرّمین

---

دیگر پس اگر شیخ سره احتجاج مینماید بر مدعای خود باین روش که ابعد از قول عامه احتمال غیر فتوی و بیان حکم واقعی ندارد و بخلاف روایتیکه موافق قول عامه استکه ان احتمال تقیه دارد پس واجبست رجوع بحدیثیکه احتمال تقیه ندارد میکوئیم که قبول نداریم که ابعد احتمال غیر فتوی ندارد زیراکه چنانکه فتوی جایز است از جهت مصلحتی که امام علیه السّلم میداند همچنین جایز است فتوی بلفظی که محتمل تاویل است از جهت رعایت مصلحتی که امام علیه السّلم میداند کو ما ندانیم پس اگر کسی کوید که ارتکاب امثال این احتمالات موجب سد باب عمل بحدیث است ما میکوئیم که ما این احتمالات وا مرتکب نمیشویم مکر در صورت تعارض اخبار و هرکاه مانعی منع نماید از عمل نه مطلقا پس سد باب عمل لازم نمی‌اید این کلام محقق است و این ضعیف است اما اولا زیراکه رد استدلال بخبر عمر بن حنظله باینکه اثبات مسئله علمیست بخبر واحد خوب نیست زیراکه مانعی از اثبات مثل این مدعا بخبر واحدیکه معتبر بوده باشد نیست و اوکه مانع ازین اثبات است ما دلیل منع را ازو میخواهیم بلی انخبری که او خود باشاره باو نموده صحتش ثابت نیست پس حجت نمیشود و اما ثانیا اعتراض براو وارد است باین روش که فتوی دادن بلفظی که محتمل تاویل باشد اکرچه محتمل است اما احتمال تقیه چنانچه معلوم است از احوال ائمه

بعنی ممکن است که شیخ سره در اثبات این مدعی استدلال بخبر واحد معتبری نموده باشد نه بمقبوله عمر بن حنظله چنانچه محقق کمان کرده سلمه

(۴۴۲) صلوات الله علیهم نزدیکتر وظاهرتر است وهمین قدر در ترجیح کافیست وحرف شیخ قدس سره نزد من حق
است والله اعلم بالصواب قد تمت الترجمة فی یوم الجمعة عاشر شهر رمضان المبارک سنة ۱۰۸۹ تسع و
ثمانین بعد الف . والحمد لله رب العالمین والصلوة علی محمد وآله الطیبین الطاهرین

تم کتاب معالم مع شرح آقا هادی مازندرانی بید الاقل محمود بن حاج محمد جعفریه
فی شهر رجب ۱۳۷۹

